PHILOSOPHICAL HERITAGE OF THE TAMILS

EDITORS

S.V. SUBRAMANIAN

R. VIJAYALAKSHMY

Thennan

PHILOSOPHICAL HERITAGE OF THE TAMILS

Philosophical Heritage of the Tamils

Editors :

Dr. S. V. SUBRAMANIAN

Dr. R. VIJAYALAKSHMY

International Institute of Tamil Studies

T.T.T.I. TARAMANI

MADRAS - 600 113

BIBLIOGRAPHICAL DATA

Title of the book	Philosophical Heritage of The Tamils
Editors	Dr. S. V. Subramanian, Director, I.I.T.S., Madras - 600 113 Dr. R. Vijayalakshmy, Senior Research Fellow I.I.T.S. Madras - 600 113
Publisher & (C)	International Institute of Tamil Studies, Madras 600 113
Publication No.	65
Language	English and Tamil
Edition	First
Date of Publication	March, 1983
Paper used	16kg D/Demy
Size of the Book	21 × 14 cms
Printing types used	10 point
Number of pages	xxiv + 400
Number of Copies	1200
Price	Rs. 22 — (Twenty two Rupees)
Printing	Kalakshetra Publications Press Tiruvanmiyur, Madras 600 041
Binding	Card Board
Subject	Papers on the Philosophical Heritage of the Tamils

KEY NOTE ADDRESS

V. A. DEVASENAPATI

I am thankful to Dr. S. V. Subramanian and his colleagues of the International Institute of Tamil studies for asking me to deliver the key-note address at the seminar on *The Philosophical Heritage of the Tamils*. The key-note—the central or most important idea-of my address is concerned with the philosophical temper or spirit of the Tamils through the ages for about two thousand years – possibly a little more – May I say that the oft-quoted words யாதும் ஊரே யாவரும் கேளிர் may be understood to mean not only membership and kinship in respect of the physical world but also of the world of thought? I shall take this up in the course of my address. Let me, as a preparation for it, take up for consideration some features of our language and some Tamil works. Permit me to say that 'some' in this context may be understood in the sense of 'fine' or 'important' in addition to meaning 'a few'.

Tamil language: Language is understood as the system of human expression by means of words. Some times linguistic expressions are pressed into service to clarify or illustrate philosophical distinctions. Can we proceed from the structure of language to the structure of Reality? What I place before you now may be from the point of view of one school of Indian Philosophy and of one language. But this need not rule out advocacy from points of view of other schools. I may add that what I say is based on, and developed from two standard commentaries on the *Civañāṇa cittiyār*–those of Maṟaiñāṇa Tecikar and of Sivajñaṇa yogin: (1) The classification of letters as vowels (உயிர்) and consonants (மெய்) is suggestive of the division into the animate and the inanimate – into souls and inert or material principles. (2) Of the vowels, (அ) *a* has a primacy keeping it on a level higher than that of other vowels. This enables us to understand the primacy of God, not only over the inert world but also over the world of intelligent or sentient entities. Similarly, the convention that two letters (ட & ற) of the strong group (வல்லினம்) cannot be used as initial letters of words,

helps us to understand that though souls are intelligent entities they cannot be treated on a par with God.

Classification of entities into high and 'not-high' – categories (உயர்திணை, அஃறிணை) is significant. 'உயிர்' as applied to human beings is suggestive of evolutionary possibilities, of growth into higher levels of excellence. Tamil language seems to have a flexibility conducive to growth of new and even alien patterns of thought.

Literary Works: Works of the *Caṅkam* period may be said to contain the nucleus of later philosophical and religious texts. It is necessary to remind ourselves that philosophy and religion, view of life and way of life, being intertwined in our country, it is not easy to keep them apart. The terms 'akam' and 'puram' are significant and wide in their scope. 'Akam' works help us to understand not only human Love but also divine love. Similarly 'puṟam' while returning to warfare in the physical world may help us to find a moral and spiritual substitute for war-urgently called for in this atomic age.

The term 'Kantaḷi' found in the *Tolkāppiyam* is rich in its significance. It is said to signify that which requiring no support for self is the support of everything. It is the supreme principle indwelling the body. It is like the fragrance in a flower. It is beyond the reach of the senses, words and the mind. It is a Pure effulgence free from all impurity and capable of removing all impurity. Taking it as the boundless or the unbounded, we may derive from it the 'bound' and the 'bonds'. 'பால் வரை தெய்வம்' may help us to understand God as the Moral Governor of the universe.

காமம் சான்ற கடைக்கோட்காலை
ஏமம் சான்றமக்களொடு துவன்றி
அறம்புரி சுற்றமொடு கிழவனும்கிழத்தியும்
சிறந்தது பயிற்றல இறந்ததன் பயனே.

Do we not find here a sublime picture of man and woman growing into spiritual companionship, drawing into their fold their kith and kin also in the pursuit of excellence as the consumamation of the earlier stages of their life? 'சிறந்தது' may be equated with the loftiest that one may take as one's ideal.

Maṟaiñāṉa Tēcikar cites the *Tolkāppiyam* as authority while commenting on some verses of the Cittiyār. More specifically, he

quotes the *sūtra* 'வினையே செய்வது' in வேற்றுமை மயங்கியல் relating siddhānta concepts with the various words of this sūtra:

வினையே செய்வது செயப்படுபொருளே
நிலனே க்காலம் கருவி என்றா
இன்னதற்கு இது பயன் ஆகஎன்னும்
அன்னமரபின் இரண்டொடுந்தொகைஇ
ஆயெட்டென்ப தொழில் முதனிலையே

The *Tolkāppiyam* is said to be not only a grammar of language but also a grammar of life. I invite your attention to an oft-quoted verse-perhaps a தனிப்பாடல்

எழுத்தறியத் தீரும் இழிதகைமை தீர்ந்தால்
மொழித்திறன் முட்டறுப்பானாகும் – மொழித்திறத்தின்
முட்டறுத்த நல்லோன் முதனூற் பொருளுணர்ந்து
கட்டறுத்து வீடு பெறும்.

Pūrva-Mīmāmsā – one of the orthodox schools of Indian Philosophy lays down principles for interpreting Vedic language. Logical Positivism and Linguistic analysis in the contemporary West discuss in subtle detail language in terms of sense and non-sense, meaning, verification, falsification use etc. The Tamil verse I have quoted contains, I believe, an invitation to study our language, to untie knots, resolve tangles and clarify expressions by suitable analysis. Linguistic clarification may help a clear-sighted pursuit of the goals of life, however these are conceived.

Professor T. P. Minakshisundaranar describes *Manimēkalai* as a kind of *Sarvadarśana Saṅgraha*, the first of its kind in Tamil, incidentally calling attention to the important role of women in the fields of philosophy and religion. It is interesting to note that from the *Age of the systems* in Indian Philosophy, two methods are used in exposition. One is the *pūrva-pakṣasiddhānta*; the other is *praśna-uttara*. One's system is a *darśana*, a vision of Reality and Truth, a point of view of Reality, recognising the existence of other points of view. In discussions, the views of others are explained and examined first before one's own view is presented. The other views are *pūrva-pakṣa*. One's own view is the *siddhānta*. The other method is the *praśna-uttara*. This is employed to answer questions that arise when a disciple studies a system and the answers given by the *guru*. Among the Śaiva siddānta canonical works, *Cittiyār parapakkam* and *Caṅkarpa nirākaraṇam* may be cited as illustrating the first method and *Irupāirupahtu*, as illustrating the second method.

Philosophical discussions, are on the basis of means of valid knowledge accepted by the participants. The most important of these are perception, inference and scriptural testimony. Theories of truth of error, of validity as intrinsic or extrinsic come up for discussion. I invite your attention to the comparative paucity of epistemological works in Tamil and to the need to build up this side of our philosophical literature. Translation of the epistemological portions of other systems, orthodox and Heterodox will enrich our literature and stimulate creative effort. Professor T. P. Minakshisundaranar in referring to the works of Tattuvarāyar, his *paraṇi* relating to *ajñāna* and *moha* speaks of Vaidyalinga deśikar composing *Pācavatai paraṇi*. Incidentally, I consider these *paraṇis* as spiritual and moral equivalents of physical warfare of the *puram* tradition.

In this connection, I may recall the popularity of Advaita Tamil classics like the *kaivalya navanītam* in Tamilnadu. The commentaries on the *Tīvviya-prapantam* are a gold-mine. It will be highly rewarding to bring out the philosophical suggests together in a single or series of volumes. Likewise the works of-Madhva may also be made available to the Tamils. Letus not forget schools of Śaivism, like *Pratyabhiña* (Kashmir Śaivism) and Vīraśaivism.

Immediately after we gained our political independence, the Education Ministry of the Central Government brought out in two volumes, the philosophies of the West and of the East. Annamalai University brought out Tamil translations of these volumes. A study of these volumes will give the necessary breadth to our philosophical studies. Let me illustrate. The *cārvāka* or the *Lokāyata*, Materialism of our country suffers from lack of authentic works of its own and is reconstructed and criticised by its opponents. A study of Dialectical Materialism, of Rationalism, is a worthwhile supplement. The best way to preserve our heritage is to present it in the context of contemporary trends also, and not repeat criticism of systems, out of vogue now. Umāpati Civam does not repeat his *parama-guru's* pattern. He continues the spirit of that pattern in his works.

The evolution of the material world, *pariṇāma* of *prakṛti* is, by and and large, taken over from the *sāmkhya* with addition of twelve more categories by the Śaiva Siddhāntin. As for the word evolution itself, may we not compare and contrast our conception

with systems of the West, like Creative Evolution, Emergent Evolution etc? Similarly our *ānumāṇa* and *tarka* may be studied alongside of classical and contemporary western Logic. The arguments for the existence of God given by the *yoga* and *Nyāya darśanas* and by Śaiva siddhānta may be studied in the context of Western arguments, for and against.

We have ethical works. These along with such material as we have in respect of politics, Aesthetics, education etc. call for a study of their underlying principles. Above all, we must have a history of science – or Sciences, if you will in Tamil so that we may understand the spirit of scientific enquiry. At the same time, we need to pay heed to the caution great scientists themselves give us against deifying science – making a God of science. Let us listen to one of our contemporary scientists Dr. S. Chandrasekhar who has won an international reputation as an astro-physicist.

'For lack of a better word, there seems to be a certain arrogance toward nature which people develop. These people have had great insights and made profound discoveries. They imagine afterward that the fact that they succeeded so triumphantly in one area means they have a special way of looking at science which must therefore be right. But science does not permit that. Nature has shown over and over again that the kinds of truth which underlie nature transcend the most powerful minds.

Take Eddington. He was a great man. He said that there must be a law of nature to prevent a star from becoming a black hole. Why should he say that? Just because he thought it was bad? Why does he assume that he has a way of deciding what the laws of nature should be? Similarly, this oft-quoted statement of Einstein disapproving of the Quantum theory: "God does not play dice". How does he know?

I could say that a certain modesty toward understanding nature is a pre-condition to the continued pursuit of science' —

(*Span* — February 1983. article entitled *Insights into the Universe*)

To be a citizen of the world and at the same time to be a representative of one's own culture is a difficult undertaking. We have an inspiring model in this respect in Ramana Maharishi. Let me quote the words of Professor K. Swaminathan in illustration:

'While it is true that the spirit bloweth where it listeth and the

ātman reveals itself to whom it chooses, and there is no accounting for the phenomenon of *Jīvanmuktī*', nevertheless the pond deservs some notice as a minor partner with the all-powerful sun in producing the day's lotus. Revelation cannot be predicted or produced but may be explained after the event. Śri Ramana is as typical a flower of Tamil Culture with its rigorous intellectual precision, as Śri Ramakrishna is of Bengali culture with its emotional warmth, and Gandhiji of Gujarati culture with its brisk down-to-earth practicality'. It was a fond hope of Prof T. P. Minakshisundaranar that Śaṅkara's commentaries on the *upaniṣads* and the *Brahma sūtras* studied in the light of Tiruñāṇacampantar's *Tēvāram* would reveal to us something like the influence of the *Tivviyap-pirapantam* on Rāmāṇuja's commentary. I trust the International Institute for Tamil Studies would consider this suggestion. To revert to Ramaṇa we have in his உள்ளது நாற்பது felicitous words and phrases to express subtle metaphysical concepts.

I have no time to refer to words like the Tiruvuntiyār *Tirukkaḷiṟṟuppaṭiyār* the *Ñāṇāmṛtam* or other works in any detail. I refer to the *Civañāṇapōtam* and the great commentary of Śivajñāna yogin. The *Çivañāñapōtam* gives in the briefest compass possible a full metaphysical system. It is a marvel of brevity and profundity. It invites us to think by the way it presents the basic concepts of the Siddhānta. To illustrate, let me recall the first argument for the existence of the soul:

உளது, இலதென்றலின்

It is a startlingly bold way of wresting an affirmation from a denial. இலது என்றலின் உளது. What is implied in denying the existing of a soul? (1) If I say I don't exist, it is a palpable contradiction like saying that my mother was a barren woman. (2) If I say, I am not any of the things commonly mistaken for the self, I am launched on a full-fledged [metaphysical enquiry. Those interested in a parallel may study the dictum of Rene Descartes, a great mathematician and philosopher *Cogito ergo sum*. 'I think, therefore I exist'.

While on the subject of denial or negation, let me go back to an earlier Tamil work, the *Tirumantiram*. Its author Tirumūlar does not forbid thinking. He asks us to direct it as far as it goes and to set forth the truth as clearly and forcefully as we can see it even if we deny God's existence, He mightily exists:

செல்லும் அளவும் செலுத்துமின் சிந்தையை

வல்ல பரிசால் உரைமின்கள் வாய்மையை
இல்லை யெனினும் பெரிதுளன் எம் இறை

The arguments explicitly given for the existence in the *Civañāṇa-pōtam* and implicitly found in the verse quoted just now as well as the following verse call for a comparative study. Tirumūlar Says

வல்லவன் வன்னிக்கிறையிடை வாரணம்
நில்லென நிற்பித்த நீதியுள் ஈசனை
இல்லென வேண்டா இறையவர் தம்முதல்
அல்லும்பகலும் அருளுகின்றானே.

We may see here the core of the argument from design or teleological argument. Similarly we may develop an ontological argument also from one line in Appar's *Tevāram*.

புந்திவட்டாரத்தில் புக்கு நின்றானை பொய்யென்பனோ

Sivajñana Yogin's *Māpāṭiyam* (மாபாடியம்) is the only work in Tamil comparable to the commentaries of Saṅkara, Rāmānuja. Mādhva, Śrikaṇṭha and others. His mastery of Sanskrit and Tamil is amazing in its sweep. His capacity for setting forth the views of other schools and examining them in the light of Śaiva Siddhānta calls forth our admiration. We can learn from him how to render technical terms into felicitors Tamil. The Dept. of Philosophy, university of Madras brought out a key to unravel some of the subtle points of the *Māpāṭiyam*. It is understood that Madurai university is seeing through the press a gist of this work in English. Both works the key and the gist-are from the pen of. Thiru K. Vajravelu Mudaliyar. It is my earnest appeal to the International Institute and to the universities of Tamilnadu, that they should undertake the publication of works-published but now out of print and works as yet unpublished relating to the philosophical wealth in Tamil. Prof. T. P. M. has commended the commentaries of Cidambara Svamigal as famous for their simplicity and deep knowledge. Are these available in cost-price editions? Professor T. P. Meenakshisundaram observes that *Ñāṇā-Jīvavātakkaṭṭalai* follows the model of the *Śaiva Siddhāntakaṭṭalais*. The *Kaṭṭalais* are philosophical primers. I wonder whether we can attempt writing of such primers in Tamil in respect of the other systems-Eastern and Western.

Siddha literature in Tamil is as yet a forbidding field. Apparently simple, colloquial sometimes in diction, the *Siddha* works call for patient study and personal verification. There

may be some justification for taking Aruṇakirināṭar, Tāyumāṇavar and Ramalinga svami as *Siddhas*. To me they appear as exemplars of the *path of* concord and harmony.

The *Tirukkuṛaḷ* is sought to be interpreted from the stand-point of different schools of thought. It is philosophy of life as a whole. The chapter on *meyyuṇarṭal* is comprehensive in its scope and catholic in its outlook.

எப்பொருள் எத்தன்மைத்தாயினும் அப்பொருள்
மெய்ப்பொருள் காண்ப தறிவு

'However a thing presents itself, whatever its outward appearance, it is wisdom to perceive its truth', may help us to see the value of various and even conflicting approaches. Reality is so rich, complex and mysterious that whether it is of an apparently simple and isolated item or of the entire sum of things, actual and conceptual, no one can be sure of having seen the truth, the whole truth and nothing but the truth. No doubt, we attempt to see thing steadily and see them whole. Yet, there is the personal factor, the bias of our temperament and training. Hence, once again, we see guidance in the *Tirrukkuṛaḷ*.

எப்பொருள் யார்யார்வாய்க் கேட்பினும் அப்பொருள்
மெய்ப்பொருள் காண்ப தறிவு

'To discern the truth in everything, by whomsoever spoken, this is wisdom'.

Let us add to this the method suggested by the *Cittiyār*. Systems of thought, schools of philosophy and types of religion exist in plenty. Works relating to them are also plenty likewise. They conflict with each other. How shall we respond to them? We may not reject them out of hand. Each may offer us an insight, missed or not stressed by the others. We may not lump them together either. Instead let us get them together and arrange them into a harmonious whole. Inclusiveness and harmony are the characteristics of truth. The pattern of arrangement may differ from person to person. This need not divide us in our common endeavour to see the truth.

Though we have had plenty of polemical literature, there has been on the whole a spirit of tolerance. The world seems to be moving into an era of dialogue, of trying to see the other person's point of view and respect it. Sometime – why more often than not-tempers are lost at the breath or the blast of criticism. However, if responded to in the right spirit nothing helps clarity so much as

criticism. Those engaged in philosophical studies are the butt of common ridicule. We are taught how to take such ridicule and harsh criticism.

எள்ளிப்பிறருரைக்கும் இன்னாச் சொல்தன்நெஞ்சில்
கொள்ளிவைத்தாற்போற் கொடிதெனினும் -- மெள்ள
அறிவென்னும் நீரால் அவித்தொழுகலாற்றின்
பிறிதொன்றும் வேண்டா தவம்

To remove our defects before we start noticing the defects of others தன் குற்றம் நீக்கிப் பிறர் குற்றம் காண்கில் is salutary whether in regard to our thinking or in regard to our living. We may not point to the mote in the eye of another ignoring the beam in our own eye. Hence when we do err this way and some one shows our defect, let us be thankful to him and not rail against him.

More than the philosophical Works in Tamil that we have, it is their spirit or temper that we need to cherish. For about two thousand years or more now, Tamils have been responsive to new forces and ideas. Avoiding a negative approach, if the philosophical trends of other countries is assimilated, we may witness new expressions of the Tamil philosophical genius. May our generation make its contribution towards such a creative synthesis, universal in its scope and Tamil in its stamp!

PREFACE

Religion and Philosophy form an essential part of the cultural heritage of a people. This is because other aspects of cultural activity such as the literary, artistic etc. are permeated and deeply influenced by the philosophical outlook of the persons who participated in them. The Tamils were the inheritors of the rich and multifaceted treasure of Indian philosophical thought and their religious as well as secular literature abounds with the choicest gems fathomed out of this treasure-house. It is but fitting that the philosophical heritage of the Tamils should form a separate theme in the series on "The Heritage of the Tamils" being conducted by the International Institute of Tamil Studies, Madras.

Several eminent scholars who have specialised in different aspects of philosophy with special reference to Tamil language and literature were invited to contribute articles to be presented in a seminar on "The Philosophical Heritage of the Tamils "to be held at I.I.T.S., Madras between 11-3-1983 and 13-3-1983. These papers have been carefully scrutinised, edited, in consultation with their authors wherever necessary, and are being now released in printed form. Eleven out of the twenty five articles deal with the philosophical tenets of Śaiva Siddhānta while the remaining articles deal with the other systems such as Viśiṣṭādvaita, Jaina, Sāmkhya, and other systems of Indian philosophy.

The articles dealing with the main concepts of Śaiva Siddhānta Viz. the Pati, the Pasu, and the Pāsa are dealt with in great detail, in seperate articles. Apart from this there is also one article in Tamil which deals with their Inter relationship as dealt with in Tirumūlar's Tirumantiram. The concept of liberation in Śaiva Siddhānta is presented in another contribution. Philosophical ideas found in the Caṅkam literature are brought out by two authors. One of them deals with the religion and kingship in the Caṅkam literature while the other is devoted exclusively to the Paripāṭal. The concept of God in Tolkāppiyam (தொல்காப்பியத்தில் தெய்வக் கோட்பாடு) forms the subject matter of another paper. The impact of the six Darśanas on Tamil literature is examined in

an interesting article. The salient features of the Vīraśaiva school and (the daily rituals) are discussed separately.

Some contemporary perspectives are provides by the essays dealing with the 'Ramakrishna movement, 'Śakti worship in folk culture' and The impact of Marxism on tne writings of Tiru-Vi. Ka'.

Efforts have been taken to avoid typographical errors and errors in diacretical marks. In spite of our effort there may be errors for which we would like to be excused.

In spite of such shortcomings, it is our earnest hope that this compilation will prove valuable research workers in the field and the general public interested in Tamil language and literature.

Our sincere gratitude goes to Dr. Mrs. S. Sasivalli, and Miss. Valarmati, who helped us in seeing this book through the press.

We thank the kindness of Mr. Nachiyappan and the efficient and understanding members of the Staff of Kalakshetra Publications Press for the neat execution of the job in printing this book in a very short period of time.

EDITORS

OUR CONTRIBUTORS

1. DR. MRS. MAHESWARY M. ARULCHELVAM
   Senior Lecturer in Sanskrit, D. Phil. (oxon)
   Department of Classical Languages,
   University of Peradeniya, Peradeniya,
   SRI LANKA.

2. REV. FR. S. ARULSAMY,
   Research Scholar,
   Dr. Radhakrishnan Institute for Advanced
   Study in Philosophy,
   University of Madras,
   MADRAS 600005.

3. THIRU M. ARUNACHALAM,
   Tiruchitrambalam, P.O.
   (Via) Tirumeniyarkoil,
   Mayuram Taluk 609204

4. DR. P. ARUNACHALAM,
   40-A, Vellalar Colony,
   Ramavarmapuram,
   NAGERCOIL 629001.

5. Perumpulavar. C. ARUNAIVADIVEL MUDALIYAR,
   Tirukkural Chair-Department of Tamil,
   Annamalai University,
   Annamalainagar 608002.

6. Pulavar K. C. DANAKKOTI, M.A.,
   "Jayaganapathi Nilayam",
   2, Anna Cross Street,
   Kandaswamy Koil Colony, Kodungaiyur,
   MADRAS 600 051.

7. Dr. (Miss) V. P. DEVADATTA,
   Department of Tamil,
   Sri Parasakthi College for Women,
   COURTALLAM 627 802.

8. DR. S. GANGADARAN,
Department of Saiva Siddhanta,
Madurai-Kamaraj University,
Palkalainagar,
MADURAI 625 021.

9. DR. S. N. KANDASWAMY,
Department of Indian Studies,
University of Malaya, Kuala Lumpur,
MALAYSIA.

10. DR. R. KOLAPPA PILLAI, M.A., Ph.D.,
Reader in Philosophy,
Annamalai University,
ANNAMALAINAGAR 608 002.

11. PROF. ATHI. MURUKAVEL,
Gandhimathi Nilayam,
Kajamalai, Tiruchirappalli 620 020.

12. THIRU. PAZHA. MUTHAPPAN, M.A.,
Professor, Tamil College,
MAYILAM.

13. DR. K. PARAMASIVAM, M.A., (Anm), Ph.D. (Chicago),
Head of the Department of Tamil,
The American College,
MADURAI 625 002.

14. DR. A. N. PERUMAL, M.A. Ph.D.
Associate Professor,
International Institute of Tamil Studies,
T.T.T.I. P.O.
MADRAS 600 113.

15. PROF. R. RANGANATHAN, M.A., M. Phil.,
Prof. of Philosophy,
Department of Philosophy,
A.V.C. College,
MANNAMPANDAL 609 305.

16. PROF. M. SADASIVAM, M.A.,M.LIT.
Prof. of Tamil,
Sri Vasavi College,
ERODE 638 316,

17. MR. C. N. SINGARAVELU, M.A.
"Sivamanam",
31, Second Cross Street,
West. C.I.T. Nagar, Madras 600 035.

18. DR. C. SINGARAVELAN, M.A., Ph.D.
Prof. of Tamil,
A.V.C. College,
MAYURAM.

19. PROF. A. SIVALINGANAR,
Senior Research Assistant,
International Institute of Tamil Studies,
T.T.T.I. P.O.
MADRAS 600 113.

20. DR. K. SUBRAMANIAN, M.A., B.T.,
19, Vembadi Street,
TIRUNELVELI 627 006.

21. PROF. DR. N. SUBBU REDDIAR,
AE 134 (Flat No. 80 F),
Anna Nagar,
MADRAS 600 040.

22. PROF. P. THIRUGNANASAMBANDHAN, M.A.,L.T.,
Director,
Institute of Traditional Cultures,
G-4, University Buildings,
MADRAS 600 005.

23. MR. B. VARADARAJAN,
40-B.M. Street,
CHINGLEPUT 603 001.

24. DR. T. V. VEERASAMI, M.A., Ph.D.
Associate Professor,
International Institute of Tamil Studies,
T.T.T.I. P.O.
MADRAS - 600 113.

25. DR. R. VIJAYALAKSHMY, D. Phil. (Oxon)
Senior Research Fellow,
International Institute of Tamil Studies,
T.T.T.I. P.O.
MADRAS 600 113.

TRANSLITERATION: TAMIL

Vowels		Consonants	
அ	a	க்	k
ஆ	ā	ங்	ṅ
இ	i	ச்	c
ஈ	ī	ஞ்	ñ
உ	u	ட்	ṭ
ஊ	ū	ண்	ṇ
எ	e	த்	t
ஏ	ē	ந்	n
ஐ	ai	ப்	p
ஒ	o	ம்	m
ஓ	ō	ய்	y
ஔ	au	ர்	r
ஃ	aḥ	ல்	l
		வ்	v
		ழ்	ḷ
		ள்	ḻ
		ற்	ṟ
		ன்	ṉ

TRANSLITERATION: SANSKRIT

Vowels		Consonants			
अ	a	क	ka	द	da
आ	ā	ख	kha	ध	dha
इ	i	ग	ga	न	na
ई	ī	घ	gha	प	pa
उ	u	ङ	ṅa	फ	pha
ऊ	ū	च	ca	ब	ba
ऋ	ṛi	छ	cha	भ	bha
ॠ	ṛī	ज	ja	म	ma
ऌ	ḷri	झ	jha	य	ya
ॡ	ḷri	ञ	ña	र	ra
ए	e	ट	ṭa	ल	la
ऐ	ai	ठ	ṭha	व	va
ओ	o	ड	ḍa	श	śa
औ	au	ढ	ḍha	ष	ṣa
		ण	ṇa	स	sa
		त	ta	ह	ha
		थ	tha		

. ṃ (Anusvara)
: ḥ (Visarga)

CONTENTS

		Page
1.	MAHESWARY M. ARULCHELVAM Concept of liberation in Śaiva siddhānta ..	1
2.	P. ARUNACHALAM Concept of Pati as reflected in Meikaṇṭa Śāstras	13
3.	P. THIRUGNANASAMBANDHAN Recovery of self in Śaiva Siddhānta ..	27
4.	ATHI. MURUKAVEL The Concept of "Pacu" as reflected in Meikaṇṭa Cāttiram. ..	41
5.	S. GANGADARAN The Concept of Pāśa ..	63
6.	REV. FR. S. ARULSAMY Methodological Procedure of Umāpati Civācāriyār in Śiddhānta Aṣṭakam ..	79
7.	C. N. SINGARAVELU The Application of Śaiva Siddhānta in Daily Life ..	91
8.	K. C. DHANAKOTI Śiva Bhakti as Revealed in Tirumantiram ..	105
9.	S. N. KANDASWAMY The Philosophical Aspects of Paripāṭal ..	117
10.	K. PARAMASIVAM Religion and Kingship in Caṇkam Literature ..	141
11.	C. SINGARAVELAN Theory and Practice of Bhakti in Nāyaṇmārs and Śaiva Saints ..	151
12.	N. SUBBU REDDIAR Vaiṣṇava Philosophy in South India ..	167

		Page
13.	M. SADASIVAM Vīraśaivism	177
14.	M. ARUNACHALAM The Impact of the Orthodox Darśanas on Tamil Literature ..	193
15.	NELLAI K. SUBRAMANIAN The Impact of Sāmkhya on Caṅkam Literature ..	211
16.	R. RANGANATHAN Ramakrishna Movement ..	227
17.	R. KOLAPPA PILLAI Spiritual Life as Means-Sādhana ..	247
18.	V. P. DEVADATTA Jainism and its Philosophical Impact on Tamil Literature ..	257
19.	A. N. PERUMAL Śakti Cult in Folk Culture ..	269
20.	R. VIJAYALAKSHMY The Concept of Leśyā as reflected in Tamil Literature ..	277
21.	சி. அருணைவடிவேல் முதலியார் சைவ சித்தாந்த விளக்கத்தின்படி மாயை பற்றிய கோட்பாடு ..	283
22.	பழ. முத்தப்பன் திருமூலர் கூறும் முப்பொருள் ..	307
23.	பா. வரதராசன் கடைச் சங்ககாலத்துக்கும் தேவார காலத்துக்கும் இடைப்பட்ட காலத் தமிழ் நாட்டின் சைவதத்துவ நிலை சிறப்புநோக்கு – காரைக்கால் அம்மை நூல்கள் ..	341
24.	ஆ. சிவலிங்கனார் தொல்காப்பியத்தில் தெய்வக்கோட்பாடு ..	363
25.	தா வே. வீராசாமி திரு வி. க.வும் மார்க்ஸீமும். ..	377
	Index ..	395

1

The concept of liberation in Śaiva Siddhānta

MAHESWARY. M. ARULCHELVAM

Śaiva Siddhānta like other Indian philosophies, sees the human condition as a state of bondage. But unlike other philosophies, Śaiva Siddhānta does not trace this bondage to *avidyā* 'ignorance' or *tanhā* 'desire'. It sees instead a cause more fundamental than either of these. To Śaiva Siddhānta, *āṇavam* 'egoism' is the 'root-defilement', the 'defilement' that is 'born with the soul' and leads to the soul's bondage in the human state. The word *āṇavam* derived from the Sanskrit word *aṇu* 'atom', is interpreted as that which atomises the powers of the soul. It is that self-elevation which makes the soul assert itself as 'I' and 'mine'; it is the ignorance or darkness that blinds the soul to the indwelling presence of God in its own being; it is what makes the soul forget its kinship with God as *cit* and *sat* and makes it turn to the material world — the evolutes of *asat* — for its satisfaction; it is what imbues the soul with a sense of agency and thus implicates it in the chain of karma, the law of action and reaction; it is what makes the soul forget its dependent nature, its status as soul. Thus *āṇavam* is self-elevation, ignorance, confusion, darkness and all else that makes for estrangement from God. The destruction or emasculation of this *āṇavam* becomes then, the *sine qua non* of liberation.

In order to liberate the soul from this bondage to *āṇavam*, the gracious God of Śaiva Siddhānta subjects the soul to further 'defilements' in the human condition. Thus the soul is said to be fettered by *māyai* and *kaṉmam* as well. The soul is by nature *arūpi*

'formless' and *vyāpi* 'pervasive'. But in its embodied state being fettered by *māyai* matter, the soul is neither formless nor all pervasive; it is confined to the body it dwells in. *Kaṉmam* likewise is a limiting factor in that the soul is caught in the cycle of action and reaction. The soul fettered by the twin 'defilements' of *māyai* and *kaṉmam*, is in bondage to a world of time, space, matter, and action. Hence liberation in Śaiva Siddhānta would also mean liberation from the fetters of *māyai* and *kaṉmam*.

Śaiva Siddhāntas speaks of three states of the soul, *kévala, cakala* and *cutta*. In the *kévala* state the soul is *kévala*; it is 'alone' with its fetter of *āṇavam* without the means or the knowledge to liberate itself. This is the beginningless, primeval state of the soul. In the succeeding state, the *cakala* state, the soul is further fettered by *māyai* and *kaṉmam*. That is, it is equipped with the powers of mind and body which would relieve somewhat the all-enshrouding darkness of *āṇavam* and it is given a world, an arena in which it could work towards liberation. In the final state, the *cutta* state, the soul is freed from all three 'defilements' and the radiance of God-realization reaches the soul. Thus the three states of the soul are a state of complete darkness and ignorance, a state of partial illumination and a state of full illumination respectively[1]. The *cakala* state though a state of bondage, is like a half-way house on the road to liberation.

Freedom from the three 'defilements' is not however, the whole of liberation in Śaiva Siddhānta. Liberation for Śaiva Siddhānta is also the realization of the soul's inseparable oneness with God. The soul in the fetters of the three 'defilements' is estranged from God. Hence liberation from the fetters results in the restoration of harmony between God and soul. 'When the swing breaks one falls on the ground;' so the soul freed from the 'defilements' turns to God. It must be mentioned here that *vīṭu* the Tamil word for 'liberation', indicates both these aspects of Śaiva Siddhānta liberation. Taken as a verbal noun from the root, *vīṭu*, it would mean 'liberation' or 'separation', and would be the parallel of the Sanskrit word *mukti*. Taken in the common meaning 'home', *vīṭu* would

---

The Siddhānta texts used are all South India Śaiva Siddhānta Publications

SJB. *Civañāṉapōtam*, SS. *Civañāṉacittiyār*, Mā. *Māpāṭiyam* Siva. *Civappirakācam*, Thiru. *Tiruvaruṭpayaṉ*

[1] SJB. 11.2

imply that it is also a return 'home' of the soul, a return to a state of harmony with God. The Tamil word is thus richer in content[1].

Though this liberation is finally consummated after the soul leaves its morfal body, it is yet an experience that is to be had in life. Śaiva Siddhānta speaks of *cīvaṉmuttar* - human beings who have experienced this liberation in life. When a person reaches an attitude of indifference to the pleasures and pains of the world and body, when he has no consciousness of agency with regard to action or its fruit, when he has transcended all thought of self, of 'I' and 'mine', he is liberated from the three 'defilements' of *āṇavam, kaṉmam* and *māyai*. For we will notice that *māyai* and *kaṉmam* bind man only so long as he is in the grip of the 'root-defilement' *āṇavam*. The *cīvaṉmuttaṉ* who 'regards alike gold and a pot-sherd' and 'who considers the pleasures of the world as vomit', is freed from the 'defilement' of *māyai*. He surrenders all acts to God as God's Will and Act[2] and is liberated from the consequences of *kaṉmam*. All accumulated *kaṉmam* loses its potency to bring on a new birth like 'roasted seeds' that cannot germinate. Only the *pirāratta kaṉmam*-the *kaṉmam* that brought on the present birth-would bind him till the end of this life[3]. So we see that in the state of self-transcendence that is freedom from *āṇavam,* the soul is free also from the defilements' of *māyai* and *kaṉmam*. When the liberated soul thus turn to God in love, dependence and service, it has reached the goal of Śaiva Siddhānta. There is in this progression toward liberation, a re-orientation, a turning away from the world and a turning towards God. The goal of Śaiva Siddhānta is not a mere withdrawal from the world into a state of *kaivalya* 'isolation' or a state of *ātmatṛpti* 'content with the soul'. It is also a turning to, a *pravṛitti* towards God. In a philosophy like Śaiva Siddhānta with its emphasis on grace and love in the relationship of God and man, the voluntary turning of the soul towards God, becomes crucial. This in short, is the existential meaning of liberation.

The 'defilement' of *āṇavam* poses a problem however, even in the state of liberation, for *āṇavam* is the *cakaca malam* 'the intrinsic 'defilement' of the soul, unlike *māyai* and *kaṉmam* which are characterised as *ākantuka* 'adventitious'. Whether *āṇavam* is destroyed as

---

1 Mā. p. 470

2 SS. 9.11; 10.4

3 SS. 8.10; Siva. 89

verdigris is removed from copper or as husk from paddy or whether it merely loses its potency like poison that is counteracted by medicine or darkness that is dispelled by light, is not clear. Both views are expressed[1]. The latter view would be the more acceptable considering that Śaiva Siddhānta believes in Satkāryavāda the theory that holds that the effect is existent in the cause. *Āṇavam* according to this view can never cease to be; it can only be emasculated. That *āṇavam* merely loses its potency and that it can with the attendent fetters *māyai* and *kaṉmam* again bind the *cīvaṉmuttaṉ*, is hinted at in Śaiva Siddhānta texts. 'Just as when you drop a stone into a pond covered with moss, the waters get cleared for a while but become covered over again, so *āṇavam, kaṉmam* and *māyai* which become detached from man when he is attached to God, will become attached again'[2]. Such a liberated person could on occasion yield to old temptations 'as a caterpillar that feeds on bitter neem leaves could return to it after feeding on sugar-cane'[3]. It seems possible to believe therefore, that *āṇavam* which constitutes an ever-present danger even to the *cīvaṉmuttaṉ*, is transcended totally only in the state of final liberation.

To guard against a relapse to a state of bondage to old habits and attractions, the *cīvaṉmuttaṉ* is urged to practise *cókampāvaṉam* to practise meditating on the thought that he is one with God, that he is God[4]. 'As poison leaves one's body as one meditates on the Garuda mantra, so meditation on the oneness with Civa will destroy sins and purity would be attained'. The repetition of the five-syllabic sacred formula, is another practice that is recommended for the spiritual neophyte. The formula is taught by the guru; the practice of reciting it would help keep clear of future entanglement in the attractions of the world[5]. Association with other devotees of God, also helps the *cīvaṉmuttaṉ* keep untainted by the world[6].

---

1 SS. 11.4; 5

2 SS. 8.39

3 SJB. 9. 3

4 SS. 9.7; 10.1; 12.3; *Parapakkam* 252

5 SJB. 9.3; SS. 9.1; Tiru. Ch. 9. The sacred formula *Ci va ya na ma* consists of five syllables (*pañcākṣaram* which stand for Civaṉ, *Catti* (Grace), soul, *Tirotāṉam* (obscuring Grace) and *āṇavam* respectively. The devotee is urged to recite it in this order with Civaṉ and Catti preceding the soul.

6 SJB. 12.2; 3; SS. 12.1-4

For 'those who are not spiritually enlightened would make the liberated souls lose their spiritual illumination and forget their inseparable oneness with God, while Civa's devotees will help them advance in true knowledge and love for God'. Devotees are urged also to worship the form of God in His temple as God Himself.

In Śaiva Siddhānta as in other Indian philosophies, *jñāna* is the door to liberation. But the definition of *ñāṉam* in Śaiva Siddhānta differs from that of other philosophies. To the Śāṅkhyan it is the knowledge of the utter separateness of *puruṣa* and *prakṛti*. To Kevala Advaitin, it is the identity of *ātman* and *brahman*. To the Śaiva Siddhāntin, however, it is the knowledge of the nature of the three verities, God, soul and 'difilement', a knowledge in which the distinctions of 'knower', 'knowing' and 'known' are transcended[1].

Though the way of knowledge is the way supreme, Śaiva Siddhānta does not discount the importance or usefulness of other modes of approaching God. The time-honoured paths of *karma* (ritual) and *yoga* find their place in the Siddhānta scheme of liberation. The way of *bhakti* finds no special mention. But as Dhavamoney has pointed out, the four paths defined by Śaiva Siddhānta are infused through and through with *bhakti*;[2] they are all expressions of the soul's quest for God. Śaiva Siddhānta speaks of *cariyai* the way of worship and service in and around the temple, *kiriyai* the way of internal and external worship of God in his *liṅka* form and *yókam* the way of self-integration and meditation through the practice of *aṣṭānga yoga* beside the fourth path of *ñāṉam*. They are not alternative or exclusive paths to liberation; they dovetail in such a manner that the spiritual aspirant is finally led to the path of *ñāṉam*[3]. The first three paths lead to lesser or interim states of liberation, *patamuttis* from whence the soul must return to rebirth to follow the path of *ñāṉam*. They are lower rungs in the 'ladder-path' to liberation (*cōpāṉamārkkam*) of which the final rung is of course *ñāṉam*. These four paths are also referred to as *tācamārkkam* 'the path of the servant', *caṟputtiramārkkam* 'the path of the good son', *cakamārkkam*

---

[1] SS. 8. 22

[2] *Love of God according to Śaiva Siddhānta*, (Oxford, 1971), pp. 235-6

[3] The practice of *cariyai, kiriyai* and *yōkam* do not lead to final liberation. The joy they bring is compared to that of a man who hungers and eats, but hungers again. SJB. 8.2

'the path of a friend' and *caṉmārkkam* 'the good path' and are said to be exemplified in the lives of the four Śaiva saints Appar, Campantar, Cuntarar and Māṇikavācakar respectively. The lower states of liberation, namely *cālōkam* 'being in the sphere of God', *cāmīppiyam* 'being in the vicinity of God' and *cārūpam* 'being in the same form as God's are progressively higher states culminating in *cāyucciyam* 'having life in common with God.'[1]

Śaiva Siddhānta has no damnation or hell reserved for sinful souls. All souls are meant to reach liberation. But the road to liberation is often a long one. A soul may have to go through many births and be born in lower forms as worms, birds or animals before it has the good fortune to be born a human being and among people who profess the Śaiva Siddhānta faith[2]. The belief in *karma* and rebirth, provides for a long period of edification and purification for the soul till it is mature for liberation.

Though Śaiva Siddhānta is pre-eminently a religion of grace, it requires a certain maturity on the part of the soul for the reception of this grace. The sun causes only the mature lotus buds to bloom; so too only the ready soul will respond to God's grace. Thus *cariyai, kiriyai* and *yókam* too become means conducive to the maturation of the soul.[3]

There is a further requirement. *Civañāṉam* the revelation of God comes only to the soul that turns away from the world and itself and leans on God. The purpose of the association of the soul with the 'defilements' of *māyai* and *kaṉmam* in the *cakala* state, now becomes apparent. The soul must of necessity sample the pleasures pains of the world and experience the consequences of its own egoism. This experience leads the soul through *pācañāṉam* (a false identification the senses and organs with the sense-objects) and *pacuñāṉam* (a realization that its organs and senses are distinct from its true self) to a knowledge of the inadequacy of the world and its

---

1 Dhavamoney, op. cit. p. 117. The gradual ascent to final liberation through the lower states of liberation, is likened by Saint Tāyumāṉavar to the stages in the ripering of a fruit viz. bud, flower, unripe fruit and ripe fruit.

2 SS. 2. 89; 91; 8.11.

3 SJB. 8.1; SS. 8.11; 25

own instruments of knowledge. The soul is now ready to let go of the world and turn to God.[1] It is ready for *civañāṇam*.

Three stages in the soul's progression towards liberation- *iruviṇaiyoppu, malaparipākam* and *cattinipātam* - need to be mentioned at this juncture. *Iruviṇaiyoppu* refers to the soul's attitude of equal indifference to good and bad deeds and their results; and *malaparipākam* 'maturity of the *āṇava malam*' implies that the soul is now willing to give up its egoism. It is only after the soul has progressed to these two stages, that *cattinipātam* 'the descent of God's grace' can take place. God's grace till now an 'obscuring power' (*tirótāṇacatti*) becomes a 'gracious power' (*arulcatti*) and descends on the soul in varying degrees of intensity or slowness according to the soul's maturity[2]. The ten spiritual experiences called *tācakāriyam* reflect likewise the progressive spiritual maturity of the soul through stages of realization and rejection of the world and the body and understanding of its own nature, to the crowning experience of oneness and abiding in God[3]. So we see that *civañāṇam* comes only to the soul that is ready for it.

The knowledge that leads to liberation is one that is to be had in a state of receptivity. The mature soul has now reached a stage beyond which it cannot go; it must now be still, receptive to the revelation that must come to it. Śaiva Siddhānta does not concede that man can by his own efforts attain to a knowledge of God. 'Just as the senses do not see themselves or the soul by whose help they see, so the soul cannot see itself or the Lord who is the Soul of the soul'. 'Neither *pācañāṇam* nor *pacuñāṇam* can understand Him' who is 'beyond speech and mind'. That *civañāṇam* comes only when human intelligence gives up, is hinted at in many a phrase in the Siddhānta texts, for instance *arivirantu, tannarivu māyntu, arivaṭaṅki*.[4] 'Like a person in sleep who lets slip what he has in his hand, the spiritual aspirant must now be still.

---

1 SJB. 10.1; SS. 9. 6. Dhavamoney, op. cit. 233-4

2 Siva. 48; 49; Mā. p.431. *Cīvāṇantamālci* 49 (quoted in Siva.49 Commentary) compares the varying intentisities of the descent of *catti* - very slow, slow, intense and very intense - to fire burning the stem of a plantain tree, damp wood, dry wood and charcoal respectively.

3 *Uṇmaineṛivi lakkam*

4 SS. 9. 3; Siva. 78; 80; 84; *Irupāvirupatu* 12

Nevertheless Śaiva Siddhānta contends that the Experience of *civañāṉam* and oneness with God comes to the human being only when he is possessed of his faculties. In this, Śaiva Siddhānta begs to differ from Vedanta. Both Śaiva Siddhānta and Vedanta speak of the *avasthās* 'states' of consciousness, *cākkiram* (waking), *coppaṉam* (dreaming), *culutti* (deep sleep), *turiyam* (the fourth) and *turiyātitam* (' beyond the fourth'). The human being has the maximum number of faculties when the soul is in *cākkiram* and the least-it is alone-when it is in *turiyātītam*.[1] To Vedanta, liberation is comparable to the state of *turiyam* where the soul is without its 'sheaths' of *anna, prāṇa, manas, vijñāna* and even *ānanda*.[2] To Siddhānta on the other hand, to be in *turiyātitam* is like being in *kēvala* - that 'dark night' of the soul before embodiment. 'If to be without faculties is to be in liberation, then we may as well regard even the eggs of fowls, fish, seeds, persons dead or in a swoon, in sleep or in yoga as being in liberation, 'says Siddhānta.[3] So Siddhānta regards the waking-state with the thirty-five *tattvas* (faculties and organs) as the one closest to liberation. Siddhānta repeatedly affirms the importance of the *tattvas* in aiding the soul to work towards liberation. But it sees a state beyond *cākkiram* a state it calls *cākkirātītam*.[4] In this state the human being though in full possession of all his faculties is yet detached.[5] It is the state of the *cīvaṉmuttar*, the state of detachment in life.

The perception that is *civañāṉam* is unlike all ordinary perception. It is a perception in which the ordinary distinctions of 'knower', 'knowing' and 'known' are lost.[6] The soul does not see itself as the 'knower' nor is it conscious that it 'knows'. It merely becomes one with the 'Known' in self-transcendence and self-forgetfulness. Though God in the *ñeyam* - what is to be known-Śaiva Siddhānta

---

1 SS. 4. 33; SJB. 4. 3. These are called *kārya avasthās* as distinguished from *kēvala, cakala* and *cutta* which are *kāraṇa avasthās*.

2 *Māṇḍūkya Upaniṣad* 7; *Maitrī Upaniṣad* 7.11.7. Vedanta does not speak of a *turiyātīta* state

3 SS. 9. 3

4 SS. 34; 35; Siva. 62; 80; 81

5 Mā. p. 444

6 SJB. 10; SS. 8. 22; 11. 2; Tiru. 79; *Viṉāvenpā* 11

emphasizes that God can never be an object of perception. If He were to be an object of perception, He would be *acit* and *asat*.[1] The soul can never see God as Someone apart from itself. It can only experience Him in the recesses of its own being. And God the goal of the soul's quest, becomes one with the soul and helps the soul to 'know'.[2] He is thus the 'Knower' and the 'Knowing' as well. So in this perception that is *civañāṉam* the 'knower', the 'knowing' and the 'known' are merged in one ineffable experience.

This *civañāṉam* comes to the soul as a revelation from the guru. God reveals Himself to different classes of souls in different ways; to the *cakalar*, mortals fettered by the three 'defilements' God comes as the guru. The guru himself is a *civaṉmuttaṉ*; he is not an *avatāra*. God reveals Himself through such a guru to lead other human beings to liberation, 'even as one uses a tame animal to capture wild animals.'[3] 'As tears and mother's milk which first were not, appear as visible forms of an indwelling love, so God who is formless reveals Himself as guru'. Such a guru is to be regarded as God Himself and worshipped as such. And in the encounter with the guru, the soul is initiated into the spiritual life. This initiation called *tīṭcai* 'purification' is done in many ways, by a look, a touch, a word or in some other way. The soul now finds itself miraculously liberated from the binding power of *āṇavam, kaṉmam* and *māyai*, and experiencing only the *pirāratta kaṉmam*.

The knowledge of the soul's oneness with God, is a realization of what has always been the relation of the soul to God. Oneness is not a state newly created or reached[4]. Subscribing as it does to Sātkāryavāda, Śaiva Siddhānta cannot say that the union of God and soul is effected subsequently, that it is reached only in the state of liberation. Just as *āṇavam* is in beginningless union with the soul, so too is God. But in the state of bondage, the soul's vision is blinded by *āṇavam* and it does not realize the presence of the indwelling God[5]. 'God hides like a thief in the heart'; it is only

---

[1] SS. 6. 5; 6

[2] SS. 5. 5; 6. 9; 9. 6; 12; 11. 7; *Uṇmaineriviḷakkam* 6: *Uṇmaiviḷakkam* 28

[3] Tiru. 45

[4] SJB. 8

[5] SJB. 10. 1; 11. 2

as the soul's 'defective human vision' is replaced by 'divine vision' that the soul sees Him who is the 'Soul of its soul'.

Śaiva Siddhānta too prefers the term *attuvitam* (advaita) for the inseparable oneness of God and soul that it envisages. But it interprets the term not in the meaning of 'one' as Vedanta does, but as 'not two'. Many a simile is cited to illustrate this *attuvitam*.[1] It is as the texts say a state in which God is 'one with the souls by association', is 'different from the souls by nature' and is 'in union with the souls as the Soul of the soul[2].'

But this *attuvitam* as the Śaiva Siddhānta texts present it, seems on the face of it, a contradiction in terms. On the one hand, the texts insist that the soul in liberation becomes one with God. 'The devotees lose themselves in God and become God.' They 'become walking embodiments of God'. They 'become like God Himself'. 'They plunge into God'.[3]

On the other hand, the texts are equally emphatic that the soul in liberation is not lost. The texts argue that if liberation is a union in which the soul is lost, then the union with what is destroyed is not a union. If it is said that the soul is lost after liberation, there is then nothing that experiences liberation. If one says that the destruction of the soul is liberation, that would contradict the fact that the soul is eternal.[4] So Śaiva Siddhānta maintains that *attuvitam* is a 'oneness' in which the soul is not lost.

Furthermore, Śaiva Siddhānta maintains quite clearly that the soul though it becomes one with God, Yet is not God. It does not have equal status with God; the soul is still the servant and God its master.[5] It cannot like God perform the five tasks of creation, preservation, dissolution, obscuration and bestowal of grace.[6] So God and soul though united inseparably, are not of equal status.

A solution to this seeming riddle could be seen in that extra-ordinary perception that is the *ñāṉam* of Śaiva Siddhānta. It is

---

1 SJB. 2.1; SS. 9. 12; *Uṇmaiviḷakkam* 45

2 Mā. p. 113

3 SJB. 10.1; SS. 8.31; 35; 12. 3; Siva. 71; 79; *Uṇmaineriviḷakkam* 6

4 SJB. 11. 2; SS. 11.9

5 SJB. 1. 3; 2.4; 12.4; SS. 11. 10; 11

6 SS. 11. 11

as we said earlier, a perception in which the distinctions of 'knower', 'knowing' and 'known' are lost. The *Māpāṭiyam* explains *ñātiru* 'knower' as 'I' and *ñāṇam* 'knowing' and *ñeyam* 'known' as 'mine'.[1] *Civañāṇam* then is a perception in which the consciousness of 'I' and 'mine' are transcended. The soul does not really lose its separate existence as soul. But its separate being has no existential meaning for the soul. The soul is so absorbed in its contemplation and enjoyment of the Divine, that it is not conscious of its own separateness.[2] This self-transcendence is in Śaiva Siddhānta and elsewhere,[3] the meaning of liberation. It is an experience in which the soul is liberated from all 'defilements' that bind it to separateness and forgets its own selfness in the contemplation of the Divine. This then is the meaning of *vīṭu*.

That this is an indescribably joyous experience is vouched for by the Siddhānta texts. It is a sweetness like a mixture of cane-sugar honey, milk, sweet fruit and sugar-candy. It is like the joy of sight to a blind man. It is like the joy of lovers in marriage.[4]

That this is a transforming experience we can see from the lives of the Śaiva saints. Like the crystal that reflects the object adjacent to it, the devotees are transformed by their encounter with God. They forget propriety; they sing, dance and behave like men possessed or mad. Their whole being melts in this experience of God and gushes forth as hymns of adoration and longing. They cannot wait to consummate their union with God, to truly become one with Him. They see themselves as slave, friend, son and beloved of God and God as master, friend, parent and lover. They go throughout the length and breadth of South India singing the praises of God in every shrine. For these saints *civāṉupūti* 'experience of Civa' had become *suvānupūti* their 'personal experience of Civa'.

---

1 Mā. p. 473

2 SS. 8. 29; 11.2

3 John, Hick, *Death and Eternal Life*, (London: Collin, 1976,) pp. 424-6; Aldous Huxley, *The Perennial Philosophy*, (London: Chatto and Sindus, 1946), pp. 115, 231-2, 239

4 SS.8. 36; 38; 11. 12

Concept of Pati as reflected in Meikanta Sastras :

P. ARUNACHALAM

Meikaṇṭa Śāstras, otherwise known as Siddhānta Śāstras are fourteen in number and these canonical works are accepted as the authoritative source for a particular, philosophical system - Śaiva Siddhānta.

The following are the Meikaṇṭa Śāstras.

1.	Tiruvuntiyār	by Tiruviyalūr Uyyavanta Tēvanāyaṇār
2.	Tirukkaḷirṟuppaṭiyār	by Thirukkatavūr, ...
3.	Civañāṇapōtam	by Meikaṇṭār
4.	Civañaṇa Cittiyār	by Aruḷnanti Civam
5.	Irupā irupahtu	by Aruḷnanti Civam
6.	Uṇmai Viḷakkam	by Tiruvatikai Maṇavācakamkaṭantār
7.	Civappirakācam	by Umāpati Civam
8.	Tiruvaruṭpayaṉ	by "
9.	Viṉāveṇpā	by "
10.	Poṟṟippahṟoṭai	by "
11.	Uṇmaineṟiviḷakkam	by "
12.	Koṭikkavi	by "
13.	Neñcuviṭutūtu	by "
14.	Caṅkaṟpanirākaraṇam	by "

Even though those fourteen are considered as siddhantic-texts, not all the six authors of these works are respected equally by the followers of this school. There is a lineage of four philosophical preceptors - 'சந்தான குரவர் நால்வர்' out of these six

authors, only three - Meikaṇṭar, Aruḷnanti and Umāpati - are included in this lineage and the fourth preceptor is one Maṟaiñāṉa Campantar who has no literature of his own. Meikaṇṭār, though chronologically assigned to a date later than Tiruviyalur Uyyavantatēvar and Tirukkaṭavūr Uyyavantatēvar, is considered as the first preceptor, since he is the first who has systamatized this philosophy. His inborn divinity is another contributing factor.[1]

It should also be noted that there are four religious preceptors-Campantar, Appar, Cuntarar, Māṇikkavācakar. Though there are Śaiva Saints, chronologically assigned to an earlier date, only these four are considered as religious preceptors and Campantar is considered as first preceptor probably because of his inborn divinity.

Though Meikaṇṭār is considered as the first preceptor, he is not the founder of the school. As these texts as well as the commentaries clearly point out, this philosophical system mainly rests on two-fold authority of the Vedas and the Agamas. Yet it bears a distinctive mark to Tamil genius.

As a system it is well presented in Civañāṉapōtam. Regarding Civañāṉapōtam scholars write 'This book, contains, forty lines of Tamil poetry and is without doubt one of the most closely reasoned religious philosophy found anywhere in the world'.

Civañāṉa Cittiyar written by Aruḷnanti Civam - a disciple of of Meikaṇṭar, is an elaborate treatise on Śaiva Siddhānta and it is considered as a poetic commentary on Civañāṉapōtam. The other systematic work is Civappirakācam, by Umāpati Civam. The authors not only present their system with precise language but also refute other systems of philosophy, following philosophical method. Caṅkarpanirākaraṇam attempts to establish this school by refuting other schools of philosophy; other works explain different aspects of this philosophy.

Philosophy aims at giving a vision of Truth, or making enquiry into Brahman-the absolute, and hence it is known as darśana or Brahma Vidya among the Indian scholars. Of the six systems of Indian philosophy, Śaiva Siddhānta comes under Vedanta. Vedanta literally means 'the final portion of the Vedas'—upaniṣads; but the Vedantic school of India Philosophy was founded by one Bodarāyana

---

[1] Some modern scholars consider that Uṇmaineṟi Viḷakkam was written by Sikāli Tattuva Rāyar.

the author of Brahma-Sutras (Vedanta Sutras) which is based on Upanisads. Gita is also considered, being the essence of upanisads, as an authority for the school. These three fold literature - prastāna trya - is the basis for the Vedantic School of Indian philosophy. On the basis of these works different Vedantic Schools have emerged.

Siddhāntic Scholars though they clearly state that their system belongs to Vedantic School, do not rely mainly on these three fold literature; they rely on Vedic as well as Agamic Source. Vedic is general and Agamic is particular.[1]

Vedantic School as it stands, is an enquiry into Brahman - the Absolute; and also it is an interpretation of Advaita. Since Śaiva Siddhānta deals with both these aspects, it claims that it belongs to this School.

The oft quoted Vedic statement is 'ēkam sat, viprāh bahuta vadanti'.[2] The truth is one but wisemen explain it differently. There is only one eternal entity; and that is Brahman or Atman; this is the contention of monistic school. Different Vedantic Schools explain this statement with a difference. 'Ekam eva na dvidīyam Brahma' is another vedic expression. (There is one only; no second to Brahman). This is also interpreted differently by different systems to suit their own systems. 'What the Vedas say One is indeed one; That one is Pati; but you who say all is one is a pacu and one bound in pācam; The Vedas say nothing can exit without Him; Just in the same way that the letters of alphabet cannot have their being without

---

1 வேதநூல் சைவ நூல் என்றிரண்டே நூல்கள்,
வேறுரைக்கும் நூல் இவற்றின் விரிந்த நூல்கள்,
ஆதி நூல் அநாதி அமலன் தரு நூல் இரண்டும்,
ஆரண நூல் பொது, சைவம் அருஞ்சிறப்பு நூலாம்,
நீதியினால் உலகர்க்கும் சத்தி நிபாதர்க்கும்,
நிகழ்த்தியது நீண்மறையின் ஒழிபொருள், வேதாந்தத்
தீதில் பொருள் கொண்டுரைக்கு நூல் சைவம் பிற நூல்,
திகழ்பூர்வஞ் சிவாகமங்கள் சித்தாந்தமாகும்.
—அருள்நந்தி சிவம், மெய்கண்ட நூல்கள்
சிவஞான சித்தியார், (தருமை ஆதீனம், 1956) VIII. 15

Indram Mitram varuṇam agnim āhur aho divyasya suparṇo Gurutman - Ekam sat viprāh bahutā vadanti (These are all manifestations of the one)

the opening vowel a.[1] This is the interpretation of Siddhantās. Here this system attempts to establish three realities 1.Pati, 2.Pacu 3.Pācam.

Here an attempt is made to present the concept of God-Pati-as reflected in Meikaṇṭa Śastras - Tamil source.

According to Śaiva Siddhānta, there are three verities or entities; the enquiry in to the Truth (Reality) has given such a realisation. These verities are 1. Pati 2. Pacu 3. Pācam

Pati - Pacu pati, the Lord of the Soul or the Supreme Being
Pacu - the soul that has been fettered by Pāca
Pācam - bondage that fetters the soul.

These terms, being self explanatory, denote the nature of the verities. By such division the aim of our life is also implied. The aim of the soul (pacu) is the removal of the bondage (pācam). That can be achieved only with the help of the verity, which is free from bondage-Pati. The concept of Pati is explained to suit the ultimate aim of our life.

---

[1] ஒன்றென்ற தொன்றே காண், ஒன்றேபதி, பசுவும்
ஒன்றென்ற நீ பாசத்தோடுளைகாண் —ஒன்றின்ரூல்
அக்கரங்கள் இன்றும் அகரவுயிர் இன்றேல்
இக்கிரமத்து என்னும் இருக்கு.

—மெய்கண்டார், சிவஞானபோதம், (தருமை ஆதீனம், 1956) சூ. II. 2.

ஒன்றென மறைகளெல்லாம் உரைத்திட, உயிர்கள் ஒன்றி
நின்றனன் என்று பன்மை நிகழ்த்துவ தென்னை என்னில்
அன்றவை பதிதான் ஒன்று என்றறையும், அக்கரங்கள் தோறும்
சென்றிடும் அகரம் போல நின்றனன் சிவனும் சேர்ந்தே.

—சித்தியார். சூ.—II. 2

Advaita: The term advaita is interpreted differently by the followers of different systems. This difference one can find in Kevalādvaitam, Viśiṣṭādvaitam, Śuddhādvaitam and in other advaitic schools. Śaiva-Siddhāntin explain this term, and claim that they belong to the 'Śuddhādvaita' system, not in the sense of Śri Vallaba, but in a different sense. According to this school, there is an advaidic experience in which the soul does not loose its entity.

The Lord is known as pacupati even during the Vedic age. Historians may interpret this term differently; but to a Śaivaite, He is the Lord of the Souls. The Lord Pacu-pati was worshipped in India even before the period of christ. The Nepal - temple seems to be anterior to Christ. Tēvāram hymns also praise the Lord as pacupati 'பவித்திரனை பசுபதியை' and there were temples in Tamilnad named after 'pacupati' during the tēvāram - period - 7th c. A.D. Here the pacu means only the fettered soul and pāca - the bondage. Now here is Lord Śiva mentioned as the Lord of the cattle not the pācu, the noose of the cattle as some historians are inclined to think.

Though the term pati occurs in philosophical texts, it is the term 'Śiva' which is very popular among the Śaivites - the term Śaivite itself reveals that they are related to 'Śiva'.

Pati: Lord Śiva is called Pati, viewed in His relation to souls and the world. In himself He is known as Śivam - Para Civam. He is the supreme personality whom men adore and worship. He is the object of our devotion. He is the metaphysical Absolute of philosophy as well as the personal God of theism. He is not just an abstraction not a mere consciousness nor a mere concept but something more personal or intimate.

It would be useful to discuss the terms used very often by the Hindus, before explaining the concept of Śaiva Siddhāntins in detail.

Nirguṇa and Saguṇa Brahmam:

Hindus of different Schools very often use these terms to denote the dualistic aspects of the Lord. Saguṇa means with Guṇas and nirguṇa means without guṇas or devoid of guṇas. Here the word guṇa means the guṇa of 'prakrti' which is three fold.

Sattva	- The quality of virtue and goodness; softness; causes creation
Rajas	- The quality of passion, manifested in one's activity; active; causes protection
Tamas	- The quality of darkness or ignorance; inactive; causes destruction

In certain puranas such guṇas are attributed to gods. Sattva is attributed to the God of creation - Brahma; Rajas to the god of protection - Visnu; Tamas to the god of destruction - Rudra. If these are the attributes or qualities of god when He is described as Saguṇa, then Śaiva Siddhānta does not accept this aspect of God.

It accepts only nirguṇa - devoid of tri-guṇas. According to Śaiva Siddhānta these are the guṇas of the fettered souls. Since these guṇas are the products of prakrti தூலமாயை or māyā which is in gross form. He is mentioned as nirguṇa only in relation to the souls.[1] Rudra, whom Śaivaites worship, is not one of these gods; He is the God - the Supreme; and his act of destruction is the act of grace and not the act of Tamas.

If Saguṇa means with attributes, then Śaiva Siddhānta accepts this aspect of the Lord. Those attributes are not the qualities of prakrti. He is regarded as possessing eight supreme attributes.[2]

1. Absolute self control	தன்வயத்தனாதல்	சுவதந்திரத்துவம்
2. Absolute purity	தூய உடம்பினனாதல்	விசுத்த தேகம்
3. Absolute - Intution	இயற்கை உணர்வினனாதல்	அனாதி போதம்
4. Absolute freedom	இயல்பாகவே பாசங்களின் நீங்குதல்	நிராமயம்
5. Boundless grace	பேர் அருள் உடமை	அப்த சக்தி
6. Boundless happiness	வரம்பில் இன்பமுடமை	நித்ய திருப்தித்வம்
7. Omniscience	முற்று முணர்தல்	சர்வக்ஞத்துவம்
8. Omnipotence	முடிவிலாற்றல் உடைமை	அனந்த சக்தி

The last six qualities are spoken of six 'aṅgas' of Maheswara-a manifestation of Lord Śiva.

Satcitānanda: Another popular term, normally used to denote the 'Lord' is Satcitānanda. He is known as Satcitānanda even among the Śaivites.[3] God alone is sat for He exists in His own right and is not dependent on others; He alone is cit for He is self-luminous and knows all directly. He alone is ānanda, being infinitely blissful. Such a description, though acceptable to Siddhāntins, they explain this only in relation to the souls.

---

1 நிர்க்குணனாய் நின்மலனாய் நித்தியானந்தனாய்த் தற்பரமாய் நின்ற தனி முதல்வன்'.—போதம் IX. 5

2 'உயிர் பசுத்துவம் நீங்கிய காலத்துச் சிவனைப் போல முற்றுணர்தல் முதலிய எண் குணங்களும் உடைய என்று ஆகமங்களும் கூறுதலின்'.—சிவஞானபோதம் சிற்றுரை. சூ. VI. 5.

தன்னையறிந்தவழி எண் குணங்களான் நிறைந்து தன் வண்ணமாகச் செய்தல். சூ. XII. 7

3 Śivāgrayogin 'Śaivaparibhāṣā' Chapter-1

Sat: He exists in His own right while, the souls (and the world) have a dependent existence.

Cit: He alone is self luminous; whereas the souls can gather knowledge with the grace of the Lord.

Ānanda: He is infinitely blissful; the souls are not themselves blissful. Only the Lord bestows bliss on the souls

Transcendental and immanent - Viśvātika and Viśvarupa

Every theistic school accepts that God is both 'Viśvātika' - more than the Universe - transcending all limitations, and 'Viśvarūpa'- the form of the Universe, pervading the Universe. The term 'Kaṭavul' is also explained as denoting both these aspects. 'Kaṭa' means without or transcendent and 'uḷ' means within or immanent. One can find this dualistic nature of the Lord in Meikaṇṭa Śāstras.[1]

In addition to this two - fold nature of the Lord, the preceptors explain the three-fold nature from the point of view of religious experience.[2]

Personal and impersonal:

There is another way of explaining this dualistic aspect of the Lord i.e. 1. Personal: having the nature and qualities of a person.

2. Impersonal: not having any personality.

---

1 உலகினை இறந்து நின்றதரனுரு என்பதோரார்
உலகவன் உருவில் தோன்றி ஒடுங்கிடும் என்றும் ஓரார்
உலகினுக்கு உயிருமாகி உலகுமாய் நின்றதோரார்
உலகினில் ஒருவன் என்பர் உருவினை உணரார் எல்லாம்
—சித்தியார் I. 48

2 உலகெலாமாகி வேறாய் உடனுமாய் ஒளியாய் ஓங்கி
அலகிலா உயிர்கள் கன்மத்து ஆளையின் அமர்ந்து செல்லத்
தலைவனாய் இவற்றின் தன்மை தனக்கெய்தலின்றித் தானே
நிலவுசீர் அமலனாகி நின்றனன் நீங்காதெங்கும்,
—சித்தியார் II.

In itself it has no personality - an individualistic image of its own. It assumed the nature or quality of a person to enlighten the soul.[1]

So far we have discussed the common terminalogies used by the Hindus. Though Śaiva Siddhāntins, as a school of Hinduism, accept these definitions it gives a different stress for such concept. Being a theistic School, the followers are stern believers of the Lord. To them, as has been already stated 'God is not a concept' in the sense of abstraction 'God is a living presence'. They are able to experience His presence by the grace of the Lord Himself. And he is described always in relation to the souls and the world.

According to this system-Śaiva siddhānta- two states are attributed to the Lord - Pati.

1. Svarūpa state - He is in Himself, known as Śivam or ParaCivam
2. Tadasta state - He is in relation to the Universe-known as Pati.

'He is neither a rūpi-one with form, nor an arūpi-one without form. He is neither cit-sentient, nor acit-non sentient. He is not the one who creates, sustains or performs other functions. He is neither a yogi - having an ascetic form to liberate the souls; not a bogi - assuming a form for enchanting the souls. Though he dwells in everything and pervades all, He remains unaffected by them and retains his own nature.[2]

---

1 அகளமாய் யாருமறிவரிதப் பொருள்
சகளமாய் வந்ததென்றுந்தீபற
தானாகத் தந்த தென்றுந் தீபற.—திருவுந்தியார் 1
ஆகமங்கள் எங்கே அறு சமயம் தானெங்கே
யோகங்கள் எங்கே உணர்வெங்கே—பாகத்து
அருள்வடிவும் தானுமாய் ஆண்டிலனேல் அந்தப்
பெருவடிவை யாரறிவார் பேசு.—திருக்களிற்றுப்படியார் 5
இல்லார் முலைப்பாலும் கண்ணீரும் ஏந்திழைபால்
நல்லாய் உள்வாமால் நீர் நிழல் போல்—இல்லா
அருவாகி நின்றானை யாரறிவார் தானே
உருவாகித் தோன்றானேல் உற்று.—போதம். VIII. 5.

சிவம் அரு உருவுமல்லன், சித்தினோட சித்துமல்லன்
பல முதல் தொழில்கள் ஒன்றும் பண்ணிடுவானு மல்லன்
தவமுதல் யோக போகம் தரிப்பவனல்லன் தானே
இவை பெற இயைந்தும் ஒன்றும் இயைந்திடா
இயல்பினானே
—சித்தியார் I. 70

Here the conception of Svarūpa state is explained as being both positively and negatively united into one.

Tadasta state: Here he is explained in relation to the Universe. According to Meikaṇṭa Śāstra, it is three fold.

1.	rūpa	உரு	Sakala	apara
2.	rūparūpa	அருவுரு	niṣkalasakala	parāpara
3.	arūpa	அரு	niṣkala	para

These three forms are not three different forms or categories, but represent three different stages. These three stages are compared to ice, water and water vapour. This comparison would clarify the import of this three-fold nature. One is fully manifested, the other partly manifested and the third one un-manifested. Even the un-manifested stage is considered as a form.[1]

Nine forms are attributed to these three categories.

1. Śivam - parānandam
2. Śakti - para bindu
3. Nādam
4. Bindu

} niṣkalam அருவம்

5. Śadāśivam - niṣkalasakalam அருவுருவம்

6. Maheśwara
7. Rudra
8. Viṣnu
9. Brahma

} Sakalam உருவம்

These are the nine forms according to Civañāna Cittiyār.[2] All these forms are not forms of worship not do they have any symbolic representation. These are only the forms of functional units that help us in our spiritual evolution.

Since Niṣkala forms are un-manifested, there is no symbolic representation. Śivaliṅga is the symbol of Sadāśiva - Niṣkala

---

1 அருவமோ உருவாரூபம் ஆனதோ அன்றி நின்ற
உருவமோ உரைக்கும் கர்த்தா வடிவெனக் குணர்த்திங்
கென்னின்
அருவமும் உருவாரூபம் ஆனதும் அன்றி நின்ற
உருவமும் மூன்றும் சொன்ன ஒருவனுக்குள்ளவாமே.
—சித்தியார் I. 38.

2 சிவம் சக்தி நாதம் விந்து சதாசிவம் திகழும் ஈசன்
உவந்தருள் உருத்திரன்தான் மாலயன், ஒன்றின் ஒன்றாய்ப்
பவந்தரு அருவநால் இங்குருவநால் உபயம் ஒன்று
நவந்தரு பேதம் ஏக நாதனே நடிப்பன் என்பர்.
—சித்தியார் II. 74,

Sakala form. It is said, sixty-four forms of worship have emerged from Śivaliṅga. These are known as Maheśvara forms. Of the sixty-four ,only twenty-five forms are significant according to Kāraṇa āgama. Only these forms are accepted for personal worship. The following are the 25 forms.

1. Cantira Cēkaraṉ
2. Umā Cakāyar
3. Iṭapāruṭar
4. Naṭarājar
5. Kalyāṇa Cuntaraṉ
6. Piṭcāṭaṉar
7. Kāmāri
8. Kālāri
9. Tiripurāri
10. Jalandarar
11. Gajāri
12. Vīrapattirar
13. Haryartamurti
14. Arttanāri
15. Kirātamūrti
16. Kaṅkāḷar
17. Candecanukṉakar
18. Nīlakaṇṭar
19. Cakkiratāta
20. Viknapracātar
21. Comāskantar
22. Ekapātamūrti
23. Cukācaṉar
24. Taṭciṇāmūrti
25. Liṅkotpavar.

But these forms are not forms of 'Māyā' or matter. Māyā is the material cause for the body of the souls, but for the Lord it is His own Śakti furnishes forms to Him.[1]

In addition His body is said to be the mantras. Śaivaites, just like other Hindus, worship God both in the form of an image and in the form of a mantra; He is known as 'Mantra mūrti' - God embodies in mantra. One is in the form of light and the other in the form of sound- sacred formula of invocation of a deity.

Lord Śiva, in a particular image, has five faces and these faces represent five mantras.

1. Iṣāna
2. Tat puruṣa
3. Aghora
4. Vāmadeva
5. Sadyojāda

---

[1] காயமோர் மாயையன்று காண்பது சத்தி தன்னால்.
—சித்தியார் I. 41

These are the five mantras said to be the five faces of Lord Śiva[1]

Śakti: God is conceived as dual in nature; Śiva and Śakti. Śiva when considered by Himself as self-luminous. Śakti, when considered in His relation with the souls and the world of matter. Hence it is grace which is otherwise known as Śakti. Mrugendra, one of the Āgamas, states, that His body is Śaktimaya, which is grace. It is said that the Lord in His infinite grace, assumes several forms to put the Universe in motion in the interest of the souls. His Śakti does to Him what is done to us by the physical body. As we perform all our actions with our hands, so does Lord create, protect the whole world with His consort - Śakti. Since it is inseperable from Him it is considered as His consort.[2] His Śakti has five aspects according to Śaiva Siddhānta.

1. His Śakti, as it is in Itself Parāśakti
2. When it turns towards the souls Ādiśakti (Tirodhānaśakti)
3. When the desire arises to help the souls Icchā Śakti
4. When it notices the fruits of Karma which souls have to experience ñānā Śakti
5. When it provides the means & environment Kriyā Śakti

In short one can say His knowledge, His Grace and His Power are known as Śakti.

Grace: It is said He is full of grace.[3]

---

1 மந்திர மதனிற் பஞ்ச மந்திரம் வடிவமாகத்
தந்திரம் சொன்ன வாறிங் கென்னெனிற் சாற்றக்கேள் நீ
முந்திய தோற்றத்தாலும் மந்திர மூலத்தாலும்
அந்தமில் சத்தியாதிக் கிசைத்தலுமாகுமன்றே.
—சித்தியார் I. 59

2 நங்கையினால் நாமனைத்தும் செய்தாற்போல்
நாமனைத்தும்
நங்கையினால் செய்தளிக்கும் நாயகனும் நங்கையிலும்
நம்பியாய்த் தகனகுவே நாட்டப்பெறுமிதுகாண்
எம்பெருமானார்தம் இயல்பு — திருக்களிற்றுப்படியார் 78.

3 உருவருள் குணங்களோடும் உணர்வருள், உருவில் தோன்றும்
கருமமும் அருள், அரன்கர சரணுதி சாங்கம்
தரும் அருள், உபாங்கமெல்லாம் தானருள்,
தனக்கொன்றின்றி
அருள் உரு உயிருக்கென்றே ஆக்கினன் அசிந்தனன்றே.
—சித்தியார் I. 47

Cittiyār says: His Śakti is love, His attributes and knowledge are love, His five fold functions are love, His limbs like arms, foot etc. and His ornaments like crescent moon are also love. These are assumed by the Nirmala God, not for His own benefit but for the benefit of the souls.

It is already said the Lord in His (infinite) grace assumed several forms to put the universe in motion in the interest of the souls.

He is impelled by His own grace to embark on His Five fold activities (பஞ்சகிருத்தியம்) for the evolution of the soul.

The following are the pañca krtyas - cosmic functions of the Lord.

1. creation - uniting the soul with the body and place it in a suitable environment
2. preservation - maintaining the creation to experience the fruits of the karmas
3. Destruction - changing the body for giving some rest to the souls
4. Obscuration - concealing the nature of things
5. Grace - keeping the soul in eternal happiness

The first four have the last one as their goal. Lord Śiva is responsible for all these cosmic functions. He acts out of Love towards the souls, and to remove the bondage - āṇava, and not to amuse Himself.

Creation: Lord Śiva is only the efficient cause - nimittakāraṇam, for such creation. He is not its material cause. It is contended that, if the Lord were to be the material cause of the cosmos, he would be subject to change; the scriptures assert that Brahman - Supreme Being - is immutable and one which is subject to change cannot be an independent entity. Hence, according to Śaiva Siddhānta, Māyā the most subtle form of prakrti is the material cause. It is Cit-Śakti that operates on this matter; hence it is the instrumental cause.[1]

The guiding factor for the whole process is Karma of the souls. By creation, souls are endowed with bodies, and the world to live in,

---

[1] காரிய காரணங்கள் முதல் துணை நிமித்தம் கண்டாம்
பாரின்மண். திரிகை, பண்ணுமவன் முதல் துணை நிமித்தம்
தேரின் மண் மாயையாகத் திகிரிதன் சக்தியாக
ஆரியன் குலாலனாய் நின்று ஆக்குவன் அகிலமெல்லாம்.
—சித்தியார் I. 18

to enable the souls to work out their karma. If the God is made the material cause the problem of evil would not be solved; God would be regarded as the source of evil.

Preservation: It is to maintain in existence, that which has been brought into being. With the equipment provided by creation, the soul acquires and spends Karma; gathers experience and is gradually diminishing the power of āṇava which is the main purpose of creation. Different souls progress at varying paces.

Destruction: There is no complete destruction according to Śaiva Siddhānta. Since the transmigratory series is tedious, there arises the necessity for affording some rest to the souls. Only this rest is known as destruction. In a sense it is only a temporary rest on the part of the soul. It is an act of love and not of anger.

Obscuration: It is to allure souls into worldly pleasure; and such enjoyment is necessary to exhaust 'Pāca' of its venom. For this purpose the Lord conceals the true nature of things and makes mala active.

Grace: Keeping the soul in eternal happiness. The 'āṇava' or mala is ripe now; there is a flow of divine grace. He reveals Himself and instructs the souls. At this stage He comes out as Guru. These five-fold activities are grouped into three in purānas namely creation, preservation and destruction.

Whether God is comprehensible?

Cittiyār says: If God is unknowable then He can be of no use to us. He cannot meet us nor can we unite with Him. He cannot perform anything for our benefit and His existence may as well be likened to a garland prepared with the flowers of the sky or unto a rope made of the hairs of tortoise.[1]

Lord Śiva is called as 'Śiva Sat' or cit-cat. As cit He is incomprehensible and transcends human intelligence. As sat (Being) He is to be realised through divine-wisdom - Śivañāna. He is above the known and yet He is not unknown. The finite soul cannot perceive God nor is it capable of a clean mental comprehension of

---

[1] உணராத பொருள் சித்தென்னின் ஒரு பயனில்லை, தானும் புணராது, நாமும் சென்று பொருந்துவதின்றாம், என்றும் தணவாத கருமம்ஒன்றும் தருவதுமில்லை, வானத்து இணரார் பூந்தொடையும் யாமைக்கு எழுமயிர்க்கயிறும் போலும்'

—சித்தியார் VI. 4.

the supreme Lord. Even the Āgamas and the Vedas may not succeed in giving a complete idea (Picture) of the Lord.

But He is seen by His own grace. It is the grace of the Lord and not the limited knowledge of the soul that illumines the Lord. Unless you see Him with the eyes of the grace, you cannot describe Him as being such and such, as possessing such and such a form, as partaking of such a nature, nor can one give a pen-picture and point-out 'This is the Lord'. He is comprehensible, not with the limited knowledge of the souls, but with the aid of divine-wisdom - Śivañāna only.[1]

As already stated according to Śaiva Siddhānta, in the experience of the souls God is one with the selves, different from them and is immediate with them. Here one may ask, if God exists along with the souls and the Universe, what about their place of existence?

It is said as sea contains in itself water and salt, God contains in Himself souls and matter; but He is free from Malas - which have enveloped the souls, and gunas - the products of prakrti. God is Vyāpaka, the souls are Vyāpti, and the malas are Vyāpya like the sea, the water and the salt.

---

1 அறிவுறும் பொருளோ ஈசன் அறிவுறாதவனோ என்னின்
அறிபொருள் அசித்து அசத்தாம் அறியாத தின்றும்
எங்கும்
செறி சிவம் இரண்டும் இன்றிச் சித்தொடு சத்தாய் நிற்கும்
நெறிதரு சத்தின்முன்னர் அசத்தெலாம் நின்றிடாவே.
—சித்தியார் VI.

அறிபொருள் அசித்தாய் வேறும் அறிவுறாப் பொருள்
சத்தென்னின்
அறிபவன் அறியானாகில் அது இன்று பயனுமில்லை
அறிபவன் அருளினாலே அந்நியமாகக் காண்பன்
அறிபொருள்அறிவாய் வேறாய் அறிவருள்உருவாய் நிற்கும்.
—சித்தியார் VI. 6.

Recovery of Self in Śaiva Siddhānta

P. THIRUGNANASAMBANDHAN

The recovery of self is the fruit of the self's spiritual endeavour to extricate itself from the bonds or pāśa that consists in the eternal āṇava, karma and māyā. A series of births and deaths mark the pilgrimage of the self in its spiritual progression with may ups and downs, that are marked by pleasure and pain, hope and despondency, light and darkness. The soul is engaged in a series of endeavours all the time guided by the will of God called anugrahaśakti. The self is made to experience the consequences of its deeds good or bad and is provided the appropriate body, senses and things of the world (tanu, karaṇa and bhuvana) solely in accordance with his deeds by God who dispenses justice impartially. The self learns by the method of trial and error so to say to avoid the evil and pursue the good. When the self reaches the stage of equanimity looking at pleasure and pain and all pairs of opposites alike, Lord Śiva bestows his Grace, cuts asunder the fetters and reveals His true Blissful nature.

The relation of God, Self and world of Māyā is illustrated by the following analogy. The self is comparable to the eye which is affected by a general disability, namely that it cannot see in darkness though endowed with good vision and special defect such as myopia. God is comparable to Sun that gives light to the eye and other objects enabling the eye to perceive the objects. The evolutes of Māyā are like the eye glasses which give temporary relief to defective eyesight. The continued use of glasses is comparable to a series of births. When the cataract that impairs vision is ripe it is removed once and for all by a touch of the surgeon's lancet. Similarly God's

Grace or Aruḷ catti comes into operation the moment the self becomes spiritually ripe and the veil of ignorance is removed. The individual is now enabled to have Śivajñāna which is the same as the self's experience of the Bliss of Śiva or Śivabhoga.

The self in its course of spiritual progress starts in the 'kevala' state of darkness or ignorance, passes through the 'Sakala' state of twilight and reaches ultimately the śuddha state of plentitude of knowledge or light. It is the ardent prayer of every aspirant or sādhaka to proceed from darkness to light. 'Tamaso mā jyotir gamaya' 'Lead me on from darkness to Light' was the earnest prayer of an Upaniṣadic seer. The 'kevala' state is akin to the state of deep sleep when the self is dissociated from the senses, body etc. In the 'sakala' state the self carries on its sensory life guided by the 'power of concealment' or tirodhāna śakti, a term by which the Divine grace is called in this state. This Śakti helps the soul to gain some light that pierces the darkness of ignorance. But it may not be sustained. Ignorance may grip the self again due to the power of vāsanā-mala the deeplaid residuary power of ignorance.

The spiritual progress is not one of regular linear progression. It takes a zig-zag movement with ups and downs. When a stone is dropped on the surface of a pond covered with moss, the moss is removed at the spot and clear water is visible but the next moment the surface is covered again with the moss. Similarly when jñāna sets in the 'mala' is dispelled for a while and if there is slackness in the pursuit of jñāna, 'mala' shrouds again. It should be the endeavour of the self to dissociate itself from the pāśa which is 'asat' or inert matter and associate itself more and more with 'sat' the God. 'Asat' and 'Sat' are poles apart. They do not countenance each other. Self which is neither 'sat' nor 'asat' and hence called 'sadasat' has the tendency to associate itself with either and takes the character of the one with which it is associated. It is like the crystal which appears red in association with rose and blue in association with blue lily. One has to disengage with pāśa by study and meditation, association with spiritually ripe souls, visiting holy places etc. and when the self is thus purified His grace descends, Patijñāna dawns and the self is ultimately redeemed.

The 'pilgrim's progress' of this self is marked by three broad stages:

(1) the self though aware of the fact that it is different from the various tattvas, the evolutes of Prakṛti such as the elements, the

senses, the vital airs, mind etc. it is still far from knowing the Reality. This is called 'Nirvikalpaka kātci' or indeterminate perception. The second stage is marked by vacillation between the Real and unreal though the self is aware of the fact of its inseparable relation with Divine Grace. Now its attitude is more materialistic and at times spiritualistic. Sometimes it finds delight in worldly things motivated by greed and avarice and at other times more inclined to things spiritual. This stage is called 'Aiyak kāṭci' or perception of things material and spiritual alternately like the swing of a pendulum. The third is the 'spiritual perception' of 'Teḷivuk kātci' when mind is not plagued by doubt or vacillation. In this state the self gives itself up to Divine Grace irrevocably, surrendering itself to the Grace of Lord Śiva realising the truth of utter dependence of his cognition, volition and conation in the jñāna, icchā and kriyā śakti of Lord Śiva.

These three broad stages are dealt with a little more elaborately by what are called collectively 'Daśakāryam' beginning with 'Tattva-rūpa 'and ending with 'Śivayoga that results in Śivabhoga. These are the ten stages of jñāna or perception of Truth.

Śaiva Siddhānta is a religion of knowledge in the sense that 'knowledge of God or Patijñāna is integral intuition of the truth of existence at its source, which entails freedom of the soul from the thraldom of bondage'.[1] But this knowledge can be obtained only in stages. There are three stages (1) perception in a general indeterminate manner of oneself, world and God, (2) In the second stage one perceives only the transcendent factor of God alone. The earlier indeterminate knowledge of difference gives place to determinate experience of God. (3) The third stage is one of determinate vision of being indentical with all but yet different from everything. The first is called rūpa, the second darśana and the third śuddhi. The first 'rūpa' involves enumeration and categorisation of tattvas such as earth, egoism, mind, material etc. The second 'darśana' is insight into reality obtained with the aid of revelation, prone to error due to impurities associated with the soul. The third śuddhi implies vision cleared of all impurities. This is direct and non-vitiated perception of Reality.

As there are three modes of reality in Śaiva Siddhānta viz. God soul and matter, pati, paśu and pāśa, each one is associated with the

---

1 K. Sivaraman: *Śaivism in Philosophical perspective*, (Delhi 7 Motilal BanarsiDas, 1973), p.371.

aforesaid rūpa, darśana and śuddhi yielding nine interdependent stadia of knowledge viz. Tattvarūpa, Tattvadarśana, Tattvaśuddhi, Ātma rūpa, Ātma darśana, Ātma Śuddhi, Śiva rupa, Śiva darśana, Śivayoga, there being no śuddhi of Śiva who is ever pure. These ultimately lead to Śivabhoga which is the tenth making what is collectively called Daśakāryas.[1] These ten comprehend the means as well as the end, the first nine being sādhana and the last the phala. These ten kāryas do not occur in the order indicated because knowledge is integrated. The last two Śivayoga and Śivabhoga constitute the mokṣa the end and the other eight the sādhana or means to that end.

The self understanding itself or ātmarūpa is a prerequisite for its understanding the tattvas. The self is different from inert matter because it has consciousness and it differs from God because it has only limited consciousness. Since it sometimes identifies itself with matter such as body while a man says, 'I am tall or stout' and at other times with God when he is animated with universal love, he is neither 'sat' or 'asat' but paradoxically speaking 'sadasat'. 'Asat' or inert matter cannot know 'sat' nor can 'sat' being pure impartite consciousness be aware of 'asat' as it would detract from its omniscience. The self alone is capable of knowing both 'sat' and 'asat', the incompatibles. It knows not by itself but through the instruments of intellect, senses etc. on the one hand and as directed by the indwelling God on the other in keeping with its past deeds.[2] The perception that the self is neither 'sat' nor 'asat' is ātmarūpa.

Ātmadarśana consists in the 'self' realising its true nature. This comes in the wake of 'tattvadarśana' or discriminative knowledge of the tattvas being non-intelligent and objective and of 'Siva darśana or perception of Śiva as the preceptor and guide.[3] This is followed by 'Tattvaśuddhi' or freedom from the sense of 'I' and 'mine' in relation to the Tattvas. The knowledge of Śiva as the guiding star

---

[1] Kāmickāgama; *Śambhavadṛkṣāpaṭala patala* cited in Muttiniccayap pērurai of Veḷḷiyampalavāṇa Tampirāṉ (Dharmapuram, Publication of Dharmapuram Ādhinam, 1946) p.258

[2] Meykaṇṭār, Civañāṉapōtam, Su - 2

[3] Ibid, Su-9

of the self is the knowledge of the self of itself. The illustration for this self awareness cited by Aruḷnanti[1] is almost similar to the one cited by Śaṅkara and Rāmānuja too in their commentaries.[2] A prince was brought up by hunters ever since his childhood. The child shared the habits and practices of hunters and grew as one among them being least aware of his royal pedigree. The king at last happened to meet the prince and convincingly revealed his identity and claimed him as his son. The prince was redeemed from the unsavoury surroundings of the hunters, taken back to the city and was crowned as a royal prince. The analogy is cited to show that the self was in the company of the wild senses etc. completely identifying itself with them as the prince was in the company of savage hunters and was redeemed when instructed by Śiva of its true nature as the prince was by his father, the king. The self thereafter enjoys Śiva's Bliss as the prince enjoys the riches of the kingdom.

The Śivāgamas speak about four modes of approach to Reality namely cariyai, kiriyai, yōkam and ñāṉam. This classification may give the impression that the last mode alone is purposeful, jñāna according to Siddhānta being the immediate means for the attainment of mokṣa. But in fact jñāna is involved in each one of the four modes with an upward gradation marking each successive stage. These stages represent a progressive undoing of the screening powers which hide in different degrees self's vision of the Real.

As Tāyumāṉavar puts it ñāṉa is like a bud in cariyai, a flower in kiriyai, an unripe fruit in yōkam and ripe fruit in ñāṉam, all the four being but gradations of ñāṉam.

விரும்பும் சரியை முதல் மெய்ஞ்ஞானம் நான்கும்
அரும்பு மலர் காய் கனி போல் அன்றோ பரா பரமே.

These spiritual acts lead respectively to becoming an inhabitant of God's world (Sālokya) drawing near to God (Sāmipya) and becoming His equal in form (Sārūpya). Jñāna, the ultimate step leads to Sāyujya or union with God.

This jñāna becomes effective after Śravaṇa, manana and nidhyāsana *(கேட்டல், சிந்தித்தல், தெளிதல்)*. The śraṷaṇa refers to listening to the philosophical texts such as meykaṇṭa cāttiram and

---

[1] *Civañāṉacittiyār*, Cupakkam, Su. 8.1

[2] Śaṅkara, *Brh. Up. bhāsya* II. 1.20 and Rāmanuja, Śri Bhāṣyam, I.1.4

allied treatises such as Śivāgamas. As in Advaita which also holds that jñāna or intuitive knowledge of the Ultimate Reality is the means of liberation, so in Śaiva Siddhānta these processes of kēṭṭal etc. help in removing the impediments which are present in the intellect of the aspirant such as doubt and erroneous knowledge forbidding him to acquire true knowledge about the Triple verities of Lord, soul and world.

The 'mala' is the shroud which conceals the effulgence of the soul which it is naturally endowed with. The manifestation of its inherent power occurs by the intervention of Divine Grace at the appropriate time. This grace is imparted by Lord Śiva in the form of Guru administering dīkṣā. The term dīkṣā consisting of the two syllables dī and kṣā derived from the roots dā 'to give' and 'kṣī' to destroy respectively mean imparting of knowledge and consequent destruction of 'impurities' of the soul. With the administration of Divine grace the soul undergoes a metamorphosis. Svacchandāgama describes this transformation as follows - 'In the same way as copper that is transformed into shining gold by chemical process in the prescribed manner does not relapse into the state of copper thereafter, so the soul that is metamorphosed into a refulgent spirit by Divine Grace is no longer subject to the veil of bonds.'

Even those like Aghoraśiva and Rāmakaṇṭha who advocate the need for dīkṣā to destroy the spiritual impurity of pāśa must admit that it only paves the way for jñāna which alone is the ultimate course of Śivayoga.

The Svāyambhuvāgama says, 'Dīkṣā alone releases the soul from the extensive bond that impeds the attainment of the supreme goal and leads the soul to the lofty abode of Śiva.'[1] Dīkṣā though commonly interpreted as a spiritual rite or kriyā, it is but an aspect of jñāna. It may be described as the practical aspect of jñāna as distinguished from the theoretical aspect of it usually termed 'jñāna'. The statement made elsewhere by the Svāyambhuvāgama viz. Knowledge flows from Śiva and liberates the self from the triple bonds'[2] goes to show that dīkṣā is only the penultimate cause of liberation.

---

[1] Umāpati Śivācārya; *Śataratnasaṅgraha*, Tr. by P. Thirugñanasambandhan, (Madras, University of Madras Publication, 1973) p.90

[2] Ibid, p.2.

There are two sādhanas worth special mention that are prescribed to hasten the attainment of goal. One is meditation and the other chanting of a mantra.

Dissociation with 'asat' must go hand in hand with association with 'sat'. Śiva is to be constantly meditated upon as 'He is I' 'Atu nāṉāṉeṉ'. Arulnanti cites the analogy of the 'garuḍadhyāna 'or meditation on garuḍa mantra by a māntrika in a mood of oneness with it. He is then able to counteract the snake poison. The aspirant for mukti should similarly meditate on 'Śiva' and such a meditation will dissolve the 'malas' and make him 'pure'. This is the import of the great 'So' ham bhāvanā' of the Veda.

The other sādhana prescribed for an aspirant to reach 'mukti' is the chanting of the holy pañcākṣara mantra Śi-vā-ya-na-ma' which stands for the supremacy of Śiva and Śakti represented by Śi and Va, in relation to the self represented by 'Ya' and the power is concealment and 'mala' that that are to be overcome by the self represented by 'na' and 'ma'. The figure of Natarāja itself is taken to suggest to the yearning soul this five lettered mantra. This jñāna naṭana is described in Uṇmai Viḷakkam thus:-

சேர்க்கும் துடிசிகரம் சிக்கனவா வீசுகரம்
ஆர்க்கும் யகரம் அபயகரம்—பார்க்கில் இறைக்கு
அங்கி நகரம் அடிக்கீழ் முயலகனார்
தங்கும் மகரமது தான் பா. 33.

These and similar sādhanas on the part of the aspirant is synchronous with the gradual descent of Divine grace that ushers in mokṣa.

In this sate of Mokṣa when Śiva is active in bestowing bliss experience to the soul and the soul is actively involved in the enjoyment of Bliss that is ever new and perpetually fresh, the mala also in some mysterious way helps the soul in experiencing the Bliss of Śiva. As Uṇmai Viḷakkam puts it-

முத்திதனின் மூன்று முதலும் மொழியக் கேள்
சுத்த அனுபோகத்தைத் துய்த்தல் அணு—மெத்தவே
இன்பங் கொடுத்தல் இறை இத்தை விளைவித்தல் மலம்
அன்புடனே கண்டு கொளப்பா. (51)

As the soul is enabled in the bound state by āṇavamala, the eternally associated impurity of soul, to experience the mixed life of joy and sorrow, in the liberated state also the same āṇava, though its power is now almost completely blunted, is active to the extent of enabling the soul to experience unalloyed bliss. Aruḷnanti Civam says:

'Just as a cleansing seed precipitates the dust of the water, just as light dispels darkness, just as an antidote counteracts the effect of poison, Freedom implies not the destruction as such of mala but only of its screening process' (Civañāṇa Cittiyār 11.5). So it is only one of its multitudinous śaktis in that liberated soul that is defunct when a soul attains mukti. The multiplicity of powers of ānava is referred to in Bhogakārikā of Sadyojyoti.[1]

The descent of Grace of Śakti or Śakti nipāta as it is called occurs on the transformation of the tirodhāna śakti or power that conceals the truth about the three eternal entities God, soul and matter into anugraha śakti or the power of grace without which liberation is ,not possible as the Pauṣkarāgama says.[2] The advent of this śakti in turn is dependent on the self reaching the state of karmasāmya or equanimity of mind towards good and evil.

This Karmasāmya according to Śivāgrayogin is 'that state when two karmas, whether meritorious or non-meritorious or both meritorious and non-meritorious are about to yield their fruits simultaneously on account of their equal strength or on account of their yielding mutually opposed fruits' (one cancelling the other).[3] The Śaiva Siddhānta view of Meykaṇṭār tradition however has a different interpretation of 'karma sāmya.' It means indifference to the results of good or bad deeds, pleasure or pain, riches or penury; it is a state which was attained by Appar when he threw aside rubies and pebbles alike while cleaning the temple precincts. It is a state of mind that is described in the Bhagavadgitā of a 'sthita prajnā' who views alike a piece of wood, stone, and gold. He is one who does not rejoice on obtaining what is pleasant nor sorrow or obtaining what is unpleasant. He who is thus of firm understanding and remains unbewildered is the knower of God and is established in God. (Bh. Gitā.5.20).

---

[1] *Bhogakārikā*, (Devakottai, Devakottai Siddhanta Paripālana Sabai, publication, 1925), p.68

[2] Na mokṣam yāti puruṣah svasāmarthyāt kadācana Muktvā prasādam devasya Śivasya aśivahāriṇah - cited in "The Lectures on Śaiva Siddhānta (Annamalai university Publication 1963-1973) p.387

[3] S.S. Suryanarayana Sastri - *The Śaiva Paribhāṣā of Śivāgrayogin*, Eng. trans. Ed. R. Balasubramanian and V.K.S.N. Raghavan, (Madras. University of Madras, 1982).p. 292

This state of jīvan-mukta is the final phase of spiritual advancement in an individual. Such spiritual advancement is gradually brought about by tirodhana śakti of Lord Śiva. Though this śākti in a sense sustains the grip of mala over the self, it also contributes towards or loosening of the grip in stages. The veiling power of this traditional śakti gradually becomes transfigured into Grace that reveals the Truth, the anugraha śakti. It is something like the moon which in its early phases or digits in the bright half of the month has more of darkness surrounding it, but in its full phase on the full moon night shines fully driving away darkness. This transfiguration of Śivaśakti synchronises with the achievement of ripeness of mala and this in turn synchronises with the achievement of an equanimity with regard to the two fold karma. The descent of Grace is not abrupt but in slow degrees marking different stages of the jīvannukta.[1]

The Jīvanmuktas or Ñāṇaniṭṭai-uṭaiyōr in Śaiva Siddhānta have no distinction of 'good' or 'evil'; they do not seek anything, they have no duties to perform; they have no fasts or rites incumbent on specific stations in life, no obligation to meditate, no impurity of mind, no specific dress or mark, no caste, no indulgence in matters of sense etc.[2]

This is what is stated by Tirumūlar, the forerunner of Aruḷnanti in the verse-

'வித்தைக் கெடுத்து வியாக்கிரத்தே மிகச்
சுத்தத் துரியம் பிறந்து தூடக்கற்று
ஒத்து புலனுயிர் ஒன்றாயுடம் பொடு
செத்திட்டிருப்பார் சிவயோகியர்களே'[3]

They are dead and immune to the affairs of the world and they indeed are the recovered souls still walking on earth to give counsel to erring humanity. As Śankara says in Vivekacūḍāmaṇi 'He for whom there is neither the concept of 'I' in the body, the senses etc. nor the concept of 'this' in what are different - he is accepted as the liberated in life'.(v.439).

In the state of liberation the soul is in God in advaita or non-dual relation. This can be explained in terms of an analogy. In daylight the light of the star is not seen by us though the light is

---

1 K. Sivaraman, Śaivism in its Philosophical perspective,p.390

2 'Civañāṇacittiyār, Cupakkam, 8.32

3 Tirumūlar, Tirumantiram, v. 121

there in the star. What happens is that the light of the star becomes indistinguishable from the light of the Sun. Though its separate identity is lost its individuality exists. In the same way in mukti it is only the egoism of the soul that is lost, its karma having been exhausted, the soul as such is in advaita relation with Śiva in liberation as it was in advaita relation with āṇava in bondage.[1]

This union or sāyujya of the soul with God is beautifully illustrated by the jñānamudrā of Lord Dakṣiṇāmūrti. The forefinger representing the egoistic soul, sheds its egoism, bends down to the thumb that represents Lord Śiva and in the place of two separate entities now we find the forefinger and the thumb united forming one whole with no beginning or end. Yet the forefinger and the thumb are there. The forefinger representing the soul does not disappear. This is expressed in a beautiful verse in Tiru Āṇaikkā Purāṇam.

மும்மலம் வேறுபட்டொழிய மொய்த்துயிர்
அம்மலர்த்தாள் நிழல் அடங்கும் உண்மையைக்
கைம்மலர்க் காட்சியால் சுதுவ நல்கிய
செம்மலை அலது உளம் சிந்தியாதரோ.

In the state of liberation the individual soul is endowed with Śivajñānam, i.e. its cognition, volition and conation are transformed into the all comprehensive cognition, volition and conation of Śiva. Yet it is not equal to Lord Śiva on all fours. The soul can never become the all-knower or be endowed with Sarvajñatvam which is the exclusive attribute of Śiva at all times. The soul's knowledge when compared to Śiva though not clouded by the three malas or impurities called āṇava, karma and māyā, is still not sarvajña in the sense that he has no knowledge of cosmic creation. Having no such knowledge he cannot have the will to create or have the capacity to perform the five fold cosmic deeds, the pañcakrtya. It is axiomatic that action is preceded by knowledge and volition. So in the absence of knowledge there is no question of Cosmic creation by the soul. Thus even in the state of mukti the soul differs from the Lord by its lack of sarvajñatva and the capacity to perform the pañcakrtya.

An analogy will perhaps make it clear. The light of the eye is indeed closely associated with sunlight and only on that account the eye perceives object guided by that Sunlight. But unlike the Sunlight which is able to drive away darkness the light of the eye

[1] Umāpati Civam, Civaprakācam, 10.8

cannot drive away darkness. That power rests solely with the Sun. So also the power to create the cosmos solely rests with Śiva and not with the soul though the soul is equal to Sun in other respects. This is in refutation of Śiva-samavādin who claims absolute parity of the soul with Śiva in liberation. The Brahmasutra also envisages the position of the self that is one with Brahman in all respects except in regard to the Cosmic deeds. Moreover there can be no parity between the soul which is 'Sat Cit' and Śiva who is Sat-cid ānanda.[1]

If Śivasāmya means origination of omniscience in the self at the time of liberation, it will become impermanent and hence mukti will not be different from heaven. If it is a question of transference or saṅkrānti of knowledge from God to self there will arise the contingence of God becoming bereft of knowledge. If it is a case of possession or samāveśa it would mean, as in the case of one possessed by evil spirit, loss of independent will.

The state of liberation provides to the wearied soul that had gone through the enervating process of a series of births and deaths with their attendent turmoils and sufferings, the much sought heaven of peace and joy, the cool shade of the pair of feet of Lord Śiva *(இணையடி நிழல்)* that stands for His Grace and Bliss. In this state the soul and God stand united like a cup of pure water mixed with a sea of pure water. The distinction between the two is not noticed though they still continue to remain as two entities. It is a strange phenomenon of being neither one nor two. It is analogous to the word 'tāṭalai' in Tamil which is a single word though on grammatical analysis they are constituted of tāḷ (foot) and talai (head), the former taken to represent the soul and the latter Śiva, the Godhead.

In describing this non-duality of God-soul combine the Vatulāgama cites the analogy of the iron ball appearing non-different from fire when it is intensely heated, the ironball representing the self and fire Lord Śiva. So in this process of Bliss experience it is the

---

[1] அன்றி உயிர் சற்சித்தே ஆனந்த மில்லை யதற்
கென்று பல வாற்றானு மெய்துவிக்க—நின்ற
முறையாலும் ஈசனொடு முற்றும் சமதை
அறையாமை கூறியது மாம்.

Guru Gnanasambandhar's Muttiniccayam, Muttiniccayappērurai, (Dharmapuram, Dharmapura Adhīna Publication, 1946) v.19

soul that gains and Śiva gains nothing. This is expressed by St. Māṇikkavācakar thus-

'அந்தம் ஒன்றில்லா ஆனந்தம் பெற்றேன்,
யாது நீ பெற்ற தொன்று என்பால்' —திருவாசகம், கோயில்-10

He tries to describe the nature of the bliss in a language known to us though it is beyond the power of any word to describe it adequately:

'தேனாய் இன்னமுதமுமாய் தித்திக்கும் சிவபெருமான்'
—திருவேசரவு-10

According to Śivāgamas, the relationship between the self and God in mukti is comparable to the one that exists between fruit and its taste, flower and its smell, fire and its heat and the lute and the tune. Though each one of the pairs is conceptually different from the other, the two are inextricably intertwined. Any comparison has got only a limited purpose. This comparison is limited to the inseparability of the one from the other and should not be extended to the distinction of quality and substance suggested by the analogy.

Tirumūlar refers to this ultimate union of the self with Śiva as Śāyujyam, which yields the Bliss of Śiva - 'Śaivam Śivānanda sāyujyamme' - Tirumantiram. Śāyujyam is the ultimate stage of liberation. There are three other gradations of this association with Śiva which are referred to viz. Śāloka, Sāmipya and Śārupya. According to Civāṇantamālai the first is the result of approach to Śiva by jñāna, the second by identifying with the Parāśakti, the third by becoming merely aware of the Bliss of Śiva. The Śāyujya is the expereince of plenitude of Bliss of Śiva. This is the stage when Śiva reveals to the self with attendant grace. Māṇikkavācakar refers to His sweet Bliss thus-

காட்டாதன வெல்லாங் காட்டிச் சிவங்காட்டித்
தாட்டாமரை காட்டித் தன்கருணைத் தேன் காட்டி....
—திருவம்மானை, 6

Veḷḷiyampalavāṇat Tampirāṉ of Dharmapuram mutt in his 'māpāṭiyam' on 'Muttiniccayam cites from Acintyaviśvāgama regarding Śivabhoga[1], Tirumūlar also refers to this experience of the self thus-

இருள் நீக்கி எண்ணில் பிறவி கடத்தி
அருள் நீங்கா வண்ணமேயாகி அருளும்

---

1 Ānandam Śivabhogam tu Śivayogam sadābhyaset
niṣtattve niṣkalībhūte vindatyātmani tat-subham
— Acintyaviśvāgama

அருள் நீங்கா வானவர் கோனொடுங் கூடிப்
பொருள் நீங்கா இன்பம் புணர்ந்தயின்றேனே
—திருமந்திரம்-சத்திநிபாதம்,3

In the state of liberation when the soul is indissolubly linked with Śiva the soul experiences the Bliss that is Śiva. It is not as Advaitin holds that the soul on the attainment of self-realisation experiences *its own* bliss or ātmānanda as the distinction between the soul and Brahman is lost absolutely with no trace of duality. Śiva's transcendent nature is Bliss *per se;* it is not a quality possessed by Him. He is Ānanda svarūpa; his essence consists in that ineffable Bliss. In mukti it is the soul that experiences Śiva's Bliss.[1] Siva gains nothing. There is no addition or substraction to His Bliss. The infinitude of Bliss ever remains the same. This is what is meant by the Upaniṣadic mantra:

Pūrṇam adah pūrṇam idam
Pūrṇāt pūrṇam udacyate
Pūrṇāt pūrṇam ādāya
Pūrṇam eva avaśiṣyate.

'That (God) is plenitude, this (Universe) is plenitude. The infinite arises from the infinite; taking infinite from the Infinite, infinite still remains.'

---

1 உள்ளமல நீங்கி ஓங்கு சிவானந்த
வெள்ளந்திளைத்து அதுவாய் மேவுதலே—கள்ளவிழ்பூம்
கொத்தார் விரிசடையார் கூறு சிவாகமத்திற்
சித்தாந்த முத்தியெனத் தேறு. (22)

The Concept of "Pacu" As Reflected in Meikanta Cāttiram

ÄTHI. MURUKAVEL

INTRODUCTION: Schools of thought all over the world are always trying to expose the Truth to humanity as best as they can. One commonly accepted fact among them is the reality of the three, fold entity: GOD, soul and the universe. Tamiḻ-mūvāyiram (Tirumantiram of Tirumūlar) refers to these three: "Pati, Pacu-Pācam eṉap pakar mūṉṟu". (115)[1]

Tamils have various sources to know about these three. One of the reliable sources is 'Written Documents' of Tamils. Literatures, Works on Grammar, Religious and Philosophical Treatises, etc. are of this kind. Tolkāppiyam[2]

---

1 'பதி, பசு, பாசம் எனப்பகர் மூன்று (திருமந்திரம்) Pati-god பதி - கடவுள், Pasu-soul - பசு, உயிர், the non-intelligent. entity பாசம். திருமூலநாயனார்: **திருமந்திரம்**, மூவாயிரம், துடிசை கிழார். அ. சிதம்பரனார். (திருநெல்வேலி, தி.தெ. சைவ சித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம், 1942) பாடல் 159-ப.வ.

2 The old and authoritative work on Tamil grammar written by Tolkāppiyar. **தொல்காப்பியம்**, சொல்லதிகாரம், சேனாவரையம், ஆறுமுக நாவலர் பதிப்பு, (சிதம்பரம், சைவப் பிரகாச வித்தியாசாலை, 1934); தொல்காப்பியம், பொருளதிகாரம், இளம்பூரணம், (சென்னை. சைவ சித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம், 1953).

and Tirukkuṟaḷ[1] are the foremost and authoritative of all. Besides these two are Caṅkam literatures.[2] Religious literatures[3] and Philosophical Treatises[4] of the middle period (A.D. 500-1400) are also of great value. These are the expositions not only of Tamil culture and civilization in the ordinary sense, but also of the highest intelligence and thoughts of Tamils.

One who goes through any one of these sources can find there the reflections of the higher thoughts of the Tamil people. Here my endeavour is to exhibit to some extent the Tamil concept of 'PAŚU' (Pacu) (the life principle) as reflected in 'MEIKAṆṬA CĀTTIRAM'.

The Tamil term 'MEI' indicates the Intelligent Blissful Reality. The Seers of 'Mei-p-poruḷ by experience are called MEI-KAṆṬĀR. Tiruvaḷḷuvar uses this name Meikantār in its elaborated form as 'Mei-p-poruḷ Kaṇṭār.[5] The name Meikaṇṭār referred to here is a common name for all seers and not the name of the author of 'Civañāṇa Pōtam[6] One can understand this truth from the statement of Maṇavācakam Kaṭantār, one of the disciples of Meikaṇṭār, the author of Civañāṇa Pōtam:

'Oh! Meikaṇṭāi, my earnest request to you who can show the unreal and who can detach it from me and then enlighten me of the

---

1 World-famous Tamil work written by Tiruvaḷḷuvar **திருக்குறள் உரைவளம்** பதி. வித்துவான். ச. தண்டபாணி தேசிகர், அறத்துப்பால் *(1950)*, பொருட்பால் *(1951)*, காமத்துப்பால் *(1952)*.

2 Old Tamil classics namely Pattuppāṭṭu and Eṭṭuttokai flourished in Caṅkam period – சங்க இலக்கியம்: **பத்துப் பாட்டும் எட்டுத் தொகையும்.**

3 Tamil hymns to God, Puraṇams, etc. – தேவாரம், திருவாசகம் முதலியன.

4 Jñāṉāmirtam of Vākica Muṉivar – **வாகீச முனிவர் செய்த ஞானாமிர்தம்** the Fourteen Meikaṇṭa Cāttiram, etc. – 14 மெய்கண்ட சாத்திரங்கள்

5 'கற்றீண்டு மெய்ப்பொருள் கண்டார் தலைப்படுவர், மற்றீண்டு வாரா நெறி'.-திருக்குறள். *356*.

6 சிவஞானபோதம். (சிவ.போ) மெய்கண்ட சாத்திரம் பதினான்கு, பதி.கா. சுப்பிரமணியபிள்ளை (சென்னை, சைவ சித்தாந்த நூற் பதிப்புக்கழகம், *1925*)

Intelligent Blissful Reality.[1] The author Meikaṇṭār also uses this word as a common name.[2]

Treatises on 'MEI' by the Seers of Tamiḻakam are called MEIKAṆṬA CĀTTIRAM. It is an anthology of fourteen religious philosophical works on Caiva Cittāntam.[3] There is also a common tradition among the Caiva-t-Tamiḻar that the said anthology is named after Meikaṇṭār of Tiru Veṇṇainallūr, who is the author of Civañāṇa Pōtam, which is the foremost of all the fourteen. This anthology is acknowledged by one and all as the authority for the Caiva Cittānta system.

It is not an easy job to convey fully with details the expressions on the concept of Pacu as found in all the fourteen works in this short exposition. So, let us focus our attention mainly on Civañāṇa Pōtam, making references to the others whenever strictly necessary.

'PASU' is a philosophical term for the life principle in living beings. The idea of Pacu is denoted by the term 'Soul' throughout these pages. In common Tamil parlance it is known as 'UYIR.'[4] 'ĀṆMĀ[5] is another term for 'Pacu' mostly used in Scriptures.

EXISTENCE OF SOUL: If one wants to speak of an object, first of all he must be sure of its existence. If a symbolic term denotes a non-being, what is there to speak, of about and on? So Meikaṇṭār establishes the existence of soul in the first four Cūttiram of his Civañāṇa Pōtam, by implication and by logical means.

Let us take up the 1st Cū. (Cūttiram). It reads thus: 'Since the aggregate of those denoted as 'he' 'she' and 'it' subject to triple activity, it's a manifested reality; originates from the reducer, due to impurity. The Final Demolishing Reducer is the Originator, thus spake Seers'![6]

---

1 'பொய்காட்டிப் பொய்யகிற்றிப் போதானந்தப்பொரு ளாம், மெய்காட்டும் மெய் கண்டாய் விண்ணப்பம்'- —உண்மை விளக்கம் 2.

2 'பொய்ப்புலனை வேறுணர்ந்து பொய்பொய்யா மெய்க்ண் டான்'-சிவ.போ.சூ.8, வெண்பா 50.

3 சைவ சித்தாந்த சாத்திரங்கள் 14 (மெய்கண்ட சாத்திரங்கள்)

4 உயிர்.

5 ஆன்மா

6 'அவன்அவள் அதுஎனும் அவைமூ வினைமையின், தோற் றிய திதியே ஒடுங்கிமலத்து உளதாம், அந்தம் ஆதி என் மனார் புலவர்'.-சூ. 1.

The author is of the view that to speak of the aggregate 'he' 'she' and 'it' is in consequence of 'to take soul for granted'. Because, we do not use these terms without recognising the life principle there. The author spells out demonstratively soul's existence from traditional or habitual acceptance in the minds of the people as an existence by verbal living media.

When he uses the word 'manifested',[1] one is made to understand the reality of soul, by implication, as the transitive verb must have its object. If one understands by the word 'manifested', manifested from nothing or non-being, there is the word 'reality' to remove that misunderstanding. Nothing would come out of nothing. Aruḷnanti Civam, the foremost student of Meikaṇṭār also implicates this truth when he states: 'the universe....comes, stays and goes systematically. (Civañāṇa Cittiyār 21).[2] Every one can know that, without a subject there is no action of coming. So the word 'coming' implies a subject the 'soul'.

The content of the word 'manifestation' here is the manifestation of the non-intelligent universe from the material cause, named 'Māyai',[3] as well as the association of souls with the manifested objects. This is clear when the author states 'malattu ulatām' (manifested due to the impurity of the souls) in 1st Cū. itself. The same is confirmed by ANC:[4] 'Why do the souls being involved regenerate from Araṉ? It is because of the arrogent malam'. (Citti.52).[5]

Next, let us take up the word 'malattu' (due to impurity) mentioned here. The author says 'manifested due to impurity'. To what is this impurity related? What is this 'impurity' for Cittānti? Caiva Cittānti means by 'malam' the utter darkness which conceals

---

1 தோற்றிய-தோற்றுவிக்கப்பட்ட.

2 'உலகமெல்லாம் வருமுறை வந்துநின்று போவதும்' - சிவஞான சித்தியார். 21.
அருணந்தி சிவம், **சிவ ஞான சித்தியார்**. மெய் கண்ட சாத்திரம் பதினான்கு. கா. சுப்பிரமணியபிள்ளை பதிப்பு.

3 மாயை - உலகம் ஒடுங்குவதற்கும் மீண்டும் தோன்றுவதற்கும் காரணமாயுள்ள அறிவில் பொருளாகிய. முதற் பொருள். இது ஓர் உள் பொருள்.

4 அருள்நந்திசிவம்.

5 'உயிரவை யொடுங்கிப் பின்னும் உதிப்பதென் அரன்பால் என்னில் செயிருறு மலத்தின் ஆகும்'. (சித்தி. 52)

the intelligence.[1] As it is accepted by one and all that God is Pure Intelligence there is no question of His Intelligence. If it is so this impurity must be related to another intelligent entity, which is the soul. Thus there is an implication of the existence of 'intelligent soul' by the word 'due to malam'· or impurity, as IMPURITY is *ipso facto*, a second term, a negation of the first term PURITY (intelligence) to which the term impurity owes its existence as a TERM.

In the 2nd Cū. Meikaṇṭār supports this view. He states that they are subject to going and coming in accordance with their 'iru viṉai' (dual deed).[2] If there is a function of doing some deeds and if there is also an experience of their fruits to the doer, it must be done by none other than something intelligent to function and experience as granted above. It is the soul.

Thus Meikaṇṭār, in the first two Cū. indirectly brings in our consciousness the concept of the soul's reality. Though this is not a logical presentation, it is *ipse dixit* (assertion) implied by what one wills to take for granted and analyse with a positive criticism.

Let us take up 3rd Cū.[3] Here the author not only confirms the realness of soul but also makes it different from other objects which are misapprehended as soul by some schools of thought. He follows here the logical discussion for a proof of the soul. He sets himself upon eight stages[4] of misapprehension, one by one, in the development of truthknowing process.

First Stage: The beginner in search of truth scrutinizes everything which is perceivable to his demonstratable understanding and discards each of such by "NOT THIS". Then he arrives at the end: NOTHING is the soul.

---

1 'இருள்மலம்' (சிவப்பிரகாசம் 19), .'நித்த மூலமலமாய் அறிவுமுழுதினையும் மறைக்கும்' (சிவப். 19) உமாபதி சிவம், **மெய்கண்டசாத்திரம்**, முன் கூறப்பட்டபடி.

2 நல்வினை தீவினைகளாகிய இருவினைகள். 'இருவினையின் போக்கு வரவு புரிய'. போக்கு வரவு: இறப்பு, பிறப்பு,

3 'உளதுஇல தென்றலின் எனதுடல் என்றலின், ஐம்புலன் ஒடுக்கம் அறிதலின் கண்படில், உண்டிவினை இன்மையின் உணர்த்த உணர்தலின், மாயா இயந்திர தநுவினுள் ஆன்மா.'-சிவ. போ.3

4 The 8th Stage is drawn from Cūt. 4

Meikaṇṭār enlightens: When one says, "Nothing is the soul", it is true that the knowledge which conceives that idea is really there in him. The existence of the soul is known implicitly by that idea possessing' knowledge which cannot be denied by the beginner because that knowledge is the soul for his closed understanding. 'Since one says nothing. the soul exists'. (C.3).[1]

Second Stage: The student begins to argue. If the soul would be the knowing object, the gross body could be taken for the soul. For, for a man who says 'I am stout', 'I am lean', the 'I' ness is his body. Not only that. The body is a compound of the four elements:[2] earth, water, fire and air. In their combination, that is in the body, emerges a knowledge. It is like the red colour in the combination of arecanut, betel leaves and lime. So ,body must be the soul, the knowing subject.

Aruḷnanti Civam questions this: 'If the body itself knows, why the corpse, being with all the components there, does not know? So, the body would not be the knowing subject, the soul. (Citti.188).[3]

Meikaṇṭār also disproves that idea in this way: When we say 'my body', 'my leg', 'my hand', as it is in the case of 'my village', 'my house', etc., they the body, leg and hand are only possessions. So the possessing one and the possessed are not one and the same. As such, the possessing one and the possessed body are different from one onother. Hence, the body would never be the soul. (CP C-3. At:2)[4] The intelligent soul must be other than the body.

Third Stage: Now the student searches again. He thinks of his sense organs. His eye perceives light, the ear perceives sound, and so on. Now he is able to come to a decision that sense organs

---

1 'இலது என்றலின் ஆன்மா உளது'.

2 One who is in this stage of understanding recognizes the existence of the first four elements only out of five, being the other 'visumbu'.

3 'உடலின் வேறு உயிரேன் இந்த உடலன்றோ உணர்வது என்னின், உடல் சவமான போதும் உடலினுக்கு உணர்வு உண்டோதான்?' (சித்தி 188)

4 'எனதுடல் என்றலின் ஆன்மா உளது'-சூ. 3.
'என் பதி என் மனை என்றாற்போல என் கை என் கால் என நிற்பது உளது ஆகலின் அதுவே அவ் ஆன்மாவாம்,.- சூ.3 அதி. 2.

must be the soul as a collection of organised or unorganised individuals.

Meikaṇṭār gives him enlightenment: Every sense organ perceives only one object related to it. It cannot apprehend the other. Ear cannot perceive light, eye cannot perceive sound, and so on. None of them does or can do individually, all alone, all the activities of the five senses taken together. Therefore, one of the five senses could be the intelligent soul. There is an intelligent being which perceives all the five sense objects through each one of the sense organs.[1]

Fourth Stage: The student continues to argue. There is a subtle body behind all these five. If activates the five senses in the waking state. In the dream state it is also conscious of the dream experiences. So, that would be the intelligent one, the soul. This is his conclusion.

The author guides him to draw the distinction between the subtle body[2] and the soul. If the subtle body and the soul were to be identical, it must express in the waking state, the dreams with clarity and clear memory. But practically, one would not recollect and express them correctly on all occasions. So the subtle body would not be the soul.

Fifth Stage: The student questions still furthur. There is no function of the subtle body in the dreamless sleep state. But there is functioning of the vital air in the sleep state also. Therefore the vital air could be the soul. Thus he understands.

The good teacher shows him the path, as follows: The vital air is functioning both in the dreamless state and in the waking state. But there are pleasures and sorrows in the waking state while there is no such experience in the dreamless sleep state. If the vital air were soul again, pleasure, sorrow and activities of gross body should be there also. As they were not there in sound sleep the vital air could not be the soul. There must be a soul apart from the vital air also.[3]

---

1 'ஐம் புலனாகிய சத்த பரிச ரூப ரச கந்தங்களை இந்திரியங்கள் ஒன்று அறிந்தது ஒன்று அறியாமையின் இவ் ஐந்தினாலும் ஐம்பயனும் அறிவது உளது ஆகலின் அதுவே அவ் ஆன்மாவாம்'-சூ 3. அதி 3.

2 நுண்ணுடம்பு.

3 'கண்படில் உண்டி வினை இன்மையின் ஆன்மா (வேறு) உளது! -சூ 3. உண்டி: experiences of pleasures and sorrows வினை activities.

Sixth Stage: The student thinks again. Since the body, the senses, the subtle body and the vital air are non-intelligent, they could not be the soul. So the All-knowing Principle, the Brahman may be taken for soul.

Meikaṇṭār refutes this very emphatically, as it has to be solely by argument. We, the intelligent, need some instruments to know anything in the outer physical world, as well as in the inner psychic world. Such is our human intellect. But the Supreme Intelligence knows all without wanting of any aid and instructs the soul to know. It transcends all the instruments. It is perfect. Therefore it would not be the soul which can know only by the instructions received from that Supreme, and with the aid of some other objects.[1]

Seventh Stage: The student argues further. There is no functioning even without any one of those five, from gross body to All-knowing Principle. But there is the functioning when the totality of all are taken together. Therefore the totality or the society of all these must be the soul.

The teacher refutes the student in the following manner. Already, it is understood that the All-knowing Principle could not be the soul. All the others are evolutes of Prime Matter, the material cause which is non-intelligent. If so, the evolutes are also non-intelligent. Thus the aggregate-the society of all the five-would not be the soul, as it is like a machine, a totality of parts with the common quality of non-intelligence.

Eighth Stage:[2] Body, senses, subtle body and vital air are called by their own names. But the four cognitive faculties namely maṉam, putti, akaṅkāram and cittam[3] are represented in some places in the Scriptures by the name of 'soul'. Moreover, these inner organs cognizes the external world through the five senses. So the inner organs could be the soul. Thus the student comes to a conclusion.

---

1 'உணர்த்த உணர்தலின் ஆன்மா (வேறு) உளது'.-சூ. 3.

2 சூத்திரம் நான்கில் உள்ளது.

3 மனம்- Perceptive Faculty
புத்தி- Determining Faculty
அகங்காரம்- Urging faculty
சித்தம்- Inner searching faculty or thinking faculty – These four are the mental phenomena.
இவை நான்கும் அந்தக்கரணங்கள்.

Meikaṇṭār spells out the distinction between the soul and the cognitive faculties by an illustration. Just as a king rules with the help of his ministers, the soul itself cognizes with the aid of the four inner faculties, the mental phenomena. But the four faculties are not able to apprehend the world without the help of the soul. So the soul is different from the four inner faculties.[1]

Thus Meikaṇṭār, at first, establishes the existence of the soul, and proceeds to explicate the nature of the soul in various aspects.

Countless Soul: Now, the soul is a reality. But is there one soul or are there many?

The Caiva Cittānti holds that the souls are countless.

According to Caiva Cittāntam the Supreme is one the souls are many. This is evident from the beginning Cūttiram itself by the word: 'Avai'-'those', and also from the Second from the word: 'Becoming one with them as they themselves'.[2] We understand clearly from the demonstrative pronouns 'those' 'they' and 'them' the plurality of souls. This is more evident from the following word of Aruḷnanti Civam. 'Countless Souls' (alakilā uyirkaḷ) (Citti.91).

The Individual Soul: The countless souls are going and coming in accordance with their dual deeds.[3] That is: going to other worlds after death, and coming to the earth from there after experiencing the fruits of the deeds done here. The deeds of one soul varies from the other, and accordingly their experiences also vary. Empirically we see some are happy while others suffer. Thus, experience proves the distinct individuality of the souls.

Why should one enjoy happiness while other suffers? The answer is: 'their destiny! Due to their past deeds they differ in experience. Then the other question: Why they differed in deeds? The answer: It was according to their psychic difference. What was the cause for their psychic difference? Thus, questions continue.

If we go on and on, there will be no end. However, the Caiva Cittānti accepted one primal cause namely 'Āṇavam' - impurity

---

1 'அந்தக் கரணம் அவற்றின் ஒன்று அன்று அவை சந்தித்தது ஆன்மாச் சகசமலத்து உணராது, அமைச்சு அரசு ஏய்ப்ப நின்று அஞ்சு அவத்தைத்தே'. சூ.4.

2 'அவையே ஆய்'-சூ.2.

3 'அலகிலா உயிர்கள் கன்மத் தாணையின் அமர்ந்து செல்ல' -சித்தி.91.

being a recess for individuality of the souls. Even though this is one, it has different powers in concealing. Due to this difference in power and concealment there is difference between the souls. Thus the individuality of soul exists.

Why, from when and how is this concealing? The only answer is 'nobody knows'.

Anyhow the concealing is there and it is eternal. Coming to explain the nature of 'Āṇavam' - the inherent impurity of Darkness, Umāpati Civam says: 'It is one, it has numerous powers which will revolve to degenerate in due time'. (Civappirakācam:20).[1]

The Dependent Soul: Souls have never an independent life. This is one of the important characteristics of the souls, the Caiva Cittāntam maintains. Since the souls' experiences by going and coming are due to their dual deeds, they are not independent. They have no freedom to select the experiences of their choice. Further, it is said that their going and coming are maintained by God the Supreme Power. As there is the inseparable union of the Supreme Power with the soul, the soul's activities are completely controlled by God's Power (C.2).[2] From these facts we understand the dependency of the soul upon God.

The author says in Cūt. 5 that souls act in the presence of the Supreme Power, like iron filings in the presence of a magnet.[3] From this illustration also we understand that souls are in the control of the Supreme Power.

Not only in the external activities and for the experiences of the world but even in their intellectual functioning, the souls depend upon Grace, which is enlightening them eternally. Meikaṇṭār points out this truth: 'The Unique which is the inherent Intelligence of Intelligences'. (C-5).[4]

'The body made of matter is said to be a helping light to the soul'. (C.P.C.4: v.27).[5] 'The effected objects of the Prime Matter are like the lightening lamp till the dawn of the day, lightening in

---

1 'ஏகமாய்த் தம்கால எல்லைகளில் மீளும் எண்ணரிய சத்திய தாய்' -சிவப் 20.

2 'அவையே தானே ஆய்இரு வினையின், போக்கு வரவு புரிய ஆணையின், நீக்கம் இன்றி நிற்கும் அன்றே'.-சூ.2.

3 'காந்தம் கண்ட பசாசத் தவையே.'-சூ.5.

4 'தம் உணர்வின் தமியருள்'-சூ. 5.

5 'மாயா தநு விளக்காம்' -சூ.4: வெண்பா.27

accordance with the deeds'. 'Tiruvaruṭpayaṉ:30).[1] From these two statements we understand that, for releasing from impurity and for self-enlightenment the soul depends upon the body and evolutes of the Prime Matter.

Meikaṇṭār in his commentary on his own Text explicates this: "These souls experience nothing without Him". (C.11)[2] So, it is an accepted truth in Caiva Cittāntam that even in the Released State, and in Experiencing God, the soul is a dependent of God.

Thirukkaṭavūr Uyyavanta tēva Nāyaṉār in his Tirukkaḷirruppaṭiyār (98) expresses from his experience, this eternal dependence of the soul upon God:

'Even if I am to attain liberation at this moment itself or even if I am to be given Bliss at the time of such thinking, (whatever it could be), I am ever a dependent of both the Lord of the Saints and His Consort and not otherwise'.[3]

In Cūt.11. we find that 'God makes the soul experience the world.[4]

Thus there are two aspects of dependence for the soul. One is towards world experience. The other is towards inner experience, experience of God.

Real-Unreal Soul: Every soul has a two-faceted knowledge. The knowledge is one. It functions in two aspects. In one aspect it is real, and in another aspect it is un-real.

When I am sitting on a motor-cycle in motion, I am also in motion due to the attachment to the moving vehicle. When I am sitting on a stable bench, I am also stable due to the attachment to the stable bench. Thus due to the two ways of attachment, my

---

1 'விடிவாம் அளவும் விளக்கனைய மாயை வடிவாதி கன் மத்து வந்து.'-உமாபதிசிவம், **திருவருட்பயன்**, மெய் கண்டசாத்திரம், முன் கூறப்பட்ட படி. பாடல்.30

2 'இவ் ஆன்மாக்கள் அவனையன்றி ஒன்றையும் விடயியா' சூ.11.அதி.1.

3 'இக்கணமே முத்தியினை எய்திடினும் யான் நினைந்த அக்கணமே ஆனந்தம் தந்திடினும் - நற்கணத்தார் நாயகற்கும் நாயகிக்கும் நான் அடிமை எப்பொழுதும் ஆயிருத்தல் அன்றியிலேன் யான்.'

—திருக்கடவூர் உய்யவந்த தேவநாயனார், **மெய்கண்ட சாத்திரம்**, முன் கூறப்பட்ட படி, **திருக்களிற்றுப் படியார்**. பாடல், 98.

4 'காண உள்ளத்தைக் கண்டு காட்டலின்' -சூ.11.

state is also of two kinds. In one aspect I am unstable, and in another aspect I am stable.

Similarly, there are two states to the soul. The objects in the world are ever changing. So they are called unreal. The soul is united to the ever-changing material objects. So, the soul also on one or the otherway is ever changing. That is, it is not in a permanent state in its will, knowledge and act. Now this soul is unstable, un-real. In Cittānta terms[1] this is known as 'Acat'. (S.Asat)

God is ever the Reality. There is no change in Him. He is the Unmoved Mover. When the soul is in the Final union with God, the changeless Reality, that soul is also without any change. It attains a permanency. Because, it is one with the Reality. In Cittānta term: 'Cat'. (S.Sat)[2]

The thirty six categories[3] and the other objects effected from them which are enumerated in the Cittānta System are all changing. They are unreal. Both the changeless Reality, the God and the ever-changing world are the two, one being opposite to the other. These are like the sunlight and darkness. Darkness can never stand in the presence of sunlight. It hides itself from the light. The unreal world cannot stand as an object in the presence of God. As such, these two cannot have experience of one another. The soul, as it has two aspects of capability, is one time with the unreal and experiences it. The other time, it is in union with the Reality and experiences it. So, the soul is the only experiencer and the experiencer of the two. This is the distinguishing charactaristic of the soul. Thus the soul is a real-unreal entity. (C-7).[4] In the term of Śaiva Siddhānta: 'Sat-asat'.[5]

Umāpati Civam puts this concept in a nut-shell: Real draws not near unreal, unreal cannot experience. And so the soul, being a real-unreal, can experience. (both) (Tiruvaruṭpayaṉ..17)[6]

---

1 அசத்து-பொய்-நிலையில்லாதது.

2 சத்து-மெய்-நிலையுள்ளது.

3 'ஓசை' 'முதல்' 'நிலம்' ஈறாகத் தத்துவங்கள் 36

4 'சத்தசத்தைச் சாராது அசத்திலது அறியாது அங்கணிவை, உய்த்தல் சதசத்தாம் உயிர்'.-திருவருட்.17.

5 'சதசத்து'. சத்து அசத்து எனப் பிரிக்க. சத சத்து என்பது தவறு.

6 முன்னர்க் காண்க.

Souls in Three States: Souls are eternal. In the view of Caiva Cittānti, the eternal existence of the soul consists of three states. They are:

(1) State, completely concealed by 'Āṇavam' the original impurity of darkness.

(2) State, united with body, organs, worlds and objects of experience and (3) State of mystical union with God, The Supreme.

These three states are mentioned in the terms of Kēvalam, Cakalam and Cuttam.

"The ascending pluralistic souls are in three states: know they are Kēvalam, Cakalam and Cuttam", thus states Civappirakācam (33).[1]

STATE OF KEVALAM: Meikaṇṭa Cāttiram elucidates the first state: In this state there are no other things associated with the souls except Āṇavam the original impurity. As the souls intelligence is obscured by the impurity, the soul in that state has no function of knowledge. No instruments of knowledge are attached to it. So, just like an opened eye in the presence of darkness the soul is one with that darkness of Āṇavam. Finding no way to get rid of it, the soul is eternally and limitedly-all-pervasive. This is the Kēvala State, thus say the Sacred Scriptures (Civap.33).[2]

By nature the soul is intelligent. If it does not shine, it is because, the impurity of darkness conceals it completely. Due to this concealing the soul has no activities at all. (Porri-p-pahroṭai: 9-10).[3] This is the first state of the soul.

---

1 'ஒங்கிவரும் பலவுயிர்கள் மூன்றவத்தை பற்றி யுற்றிடும் கேவல சகல சுத்தம் என உணர்க:'-சிவப் 33. மெய் கண்டசாத்திரம், முன்கூறப்பட்டபடி.

2 'ஈங்குவரும் கலாதியோடு குறியுருவம் ஒன்றும் இன்றி மலம்அன்றி ஒன்றும்இல்லை எனும் இயல்பாய், ஆங்க றிவை அறிவரியன் அறிகருவி அணையா ஆதலினால் இருள் மருவும் அலர்விழிபோல் அதுவாய், நீங்கும்வகை யின்றி நித்த வியாபகமாய் அங்கண் நிற்பது கேவலம் என்று நிகழ்த்தும் நூலே.'-சிவப் 33., மெய்கண்டசாத்திரம், முன் கூறப்பட்டபடி.

3 'ஞானத்தின் கண்ணை மறைத்த கடியதொழில் ஆணவத் தால், எண்ணும் செயல்மாண்ட எவ்வுயிர்க்கும்'- போற் றிப் பஃறொடை 9-10.

STATE OF CAKALAM: The second state is most popularly or empirically known by all. God's grace, by mercy, puts the soul in association with Kalai etc. to make it released from 'Āṇavam' (Civap.37).[1]

The blind man suffers as he can not apprehend anything in this world. Seeing his suffering, somebody gives him a helping stick. He takes it in his hand and with the help of it, he walks step by step. Just like this blind man, the soul could not act because of its non-functioning knowledge. God's Grace with Mercy associates the soul with the effected things of matter, the phenomena. Now, the soul in this state, attached to the worldly objects, knows the world, not clearly, but in an obscure way, with the aid of the material instruments, and it experiences the world. Thus Umāpati Civam illustratively gives an explanation of the second state of the soul.[2]

We are all living in this world. According to Caiva Cittāntam, we are living in this second state. We know the world, but not in the reality of its nature. This state extends from "creation to destruction" whatever may be the extensiveness of the term. In this state, purification of souls is going on gradually, stage by stage by degrees.

Of the three states in the eternal life history of the soul, this middle state is extensively dealt with in the Scriptures. The Merciful God wills the soul to get released from the concealing power of Āṇavam and to get the Eternal Bliss. For this, He originates with His Power the thirty six evolutes out of Māyai, the Prime Matter. Again from those He forms the bodies, organs, places for experience and objects of experience.[3] And He puts the souls in association with these created things, in accordance with their previous deeds. This is the 'Creation' in the view of Caiva Cittāntam.

Here one thing we should not forget. In Śaiva Siddhānta System there is no mentioning of the first creation. If anybody questions about that creation, the answer is: nobody knows. So

---

1 'புகலும் மலம் ஒழித்தற்குக் கலாதிமுதல் மாயை பொருந் தியிடும் அரனருளால்'-சிவப். 37.

2 'உண்ணாடிக், கட்புலனால் காணார்தம் கைக் கொடுத்த கோலேபோல் பொற்புடைய மாயைப் புணர்ப்பின்கண்' -போற்றி 10-11.

3 தனு, கரணம், புவனம், போகம் - உடல் கருவி உலகம் நுகர்பொருள்.

Cāttiram deals only with the midway creation in the long run of the eternal three fold activities. As such, there is no room to ask how at first the deeds came to be inherently with souls. However there is a mention of some deed, named 'Mūla Viṉai' - Kāṉmiyam.[1] Meikaṇṭār indicates this: 'The deed is eternally with the soul' (Cūt-2:V.12).[2]

Of the whole text of CP, the second cūttiram only speaks of creation, and it explains creation continued one after another. The author in his commentary indicates the central idea of the Cūttiram as follows: .'It speaks of continued creation'.[3]

The created souls from creation to Final Attainment of Everlasting Bliss, go on in the process of self-purification. They have many births and deaths before the attainment of that Bliss.

In this Cakala (*S.*Sakala) Stage, there are another fivefold states to each and every soul in its every-day experience.[4] They are: (i) waking state, (ii) dream state, (iii) dreamless sleep state (iv) state of resuscitiable life (v) a state beyond the state of resuscitiable life.[5]

In every state, the soul undergoes purification. The concealing power of Āṇavam is decreasing by degrees. There comes one stage in which the power of impurity attains the maturity so as to be completely released. At this stage the soul would experience pleasures and sorrows in equanimity. These two stages are indicated by the terms "mala paripākam" and "iruviṉai oppu".[6] God's grace is always expecting this stage in every soul. In this stage of equanimity, God enlightens the soul of its true status.[7] (No doubt, God's grace is always with the soul and it is common to all souls). Before attaining this stage, the soul exerts itself in three grades. They are

---

1 மூலவினை. இது கான்மியம் எனப்படும். 'புண்ணிய பாவம் பொருந்தும் இக்கான்மியமும்'-சூ 12. வெண். 74

2 'வல்லி மலகன்மம் அன்றுளவாம்'-சூ 2 வெண். 12.

3 'புனருற்பவம் வருமாறு உணர்த்துதல் நுதலிற்று'-சூ 2.

4 'அஞ்சவத்தைத்தே'-சூ 4. ஐந்தவத்தை: ஐந்து நிலைகள்.

5 நனவுநிலை, கனவுநிலை, உறக்கநிலை, பேருறக்கநிலை, உயிர்ப்படக்கநிலை.

6 மலபரிபாகம்-இருவினையொப்பு.

7 'இசைத்த, இருவினை யொப்பில் இறப்பில் தவத்தான், மருவுவனாம் ஞானத்தை வந்து'.-சூ 8.அதி 1. வெண். 46

called as Cariyai, Kiriyai and Yōkam.[1] In one aspect these are sacrifices.[2] These sacrifices effect expelling of egoism.

This egoism is formed in every soul due to Āṇavam, the original impurity. Such egoism is two-branched. One is the strong attachment to self-centred will. The other is the thinking of non-self-objects as its own. Both should be removed completely from the soul's intelligence. Then only the inherent Light of Grace will shine brightly in the intelligence of the soul.

The above mentioned sacrifices make the soul purified upto a certain level. The benefits, gained by the sacrifices, are maintained in Caiva Cittāntam as twofold. One is attaining finite pleasures.[3] The other is the Mystical Union with God, the Infinite Bliss.[4]

Again the finite pleasures are classified as three, each one as the result of each kind of sacrifice. One who performs the first (Cariyai)-the external services pertaining to religion, gets the benefit of reaching the proximity of God's grace.[5] One who conducts the Second (Kiriyai)-the devotional offering to God, gains the contiguous proximity of God itself.[6] One who practises the third (Yōkam)-the spiritual discipline aiming at God, attains the invisible likeness of God.[7]

These are the benefits of the first kind. The other and the foremost is True Wisdom. This is gained in every stage of the three sacrifices, but by different degrees. After the third sacrifice the soul proceeds in the Light of Wisdom by God's Grace. True Wisdom and the three sacrifices are the four stages in the process of develoing the soul's reality. Each of the four has again four such subdivisions.[8] The fourth in each is the wisdom gained by the exertion of the previous three in that one. The fourth stage is most important in Caiva Cittānta System. This is a stage, a path, a sacri-

---

1 சரியை, கிரியை, யோகம்.

2 தவம். 'முற்செய் தவத்தான் ஞானம் நிகழும்'-சூ. 8 அதி. 1

3 பதமுத்திகள்: சாலோகம், சாமீபம், சாரூபம்.

4 பரமுத்தி.

5 சாலோகம்.

6 சாமீபம்.

7 சாரூபம்.

8 சரியையில் சரியை, சரியையில் கிரியை, சரியையில் யோகம், சரியையில் ஞானம்; இவ்வாறே மற்றைய மூன்றிலும் கொள்ளப்படும்.

fice and a gain by itself. All the four stages are mentioned as 'Four Paths leading to the Final or Ultimate Goal'. Generally it is said that the benefit of the four is the Mystical Union with God. But, actually the first three cannot directly make the soul attain the Mystical Union with God, but qualifies the soul to get the True Wisdom through which the soul could attain the Ultimate Goal.[1]

The True Wisdom is never attained by the soul by its own intelligence. It comes not from the external object. It springs from the Innermost Light which is inherent in the soul's intelligence. As the result of sacrifices, the Inherent Intelligence (God) becomes The True Teacher and enlightens the soul: 'Yourself, subject to the five sense organs, forgot your real status and you are one with them. They are like alien hunters'. The enlightened soul at once leaves the association with the senses, and arrives at the sacred Feet of Araṉ (God) in non-differential Union'. Thus expounds Meikaṇṭār. (C.P.:8)[2]

This illustration is expanded by his student Aruḷnanti Civam.. He explains:

'There is a son to an Emperor. It happened to the son to remain in the residence of some hunters for a long period. Having been brought up by them he was ignorant of his real status. When he had grown to adulthood the Emperor came there, saw him and told: 'Oh, you are my son'. Thus enlightening him, the emperor disassociated his son from the hunters, took him to the Palace and made him as himself there, by restoring all the rights due to him'.[3] What does this illustration teach to the spiritual?.

---

1 முற்செய் தவத்தால் ஞானம் நிகழும்.-சூ 8.
'மேற் சரியை கிரியா யோகங்களைச் செய்துழி நன்னெறி யாகிய ஞானத்தைக் காட்டி யல்லது மோட்சத்தைக் கொடா' -சூ. 8 அதி 2.

2 'ஐம்புல வேடரின் அயர்ந்தனை வளர்ந்தெனத், தம்முதல் குருவுமாய்த் தவத்தினில் உணர்த்த விட்டு, அன்னியம் இன்மையின் அரன்கழல் செலுமே'. -சூ 8.

3 'மன்னவன்தன் மகன் வேடரிடத்தே தங்கி வளர்ந்தவனை
யறியாது மயங்கி நிற்பப்,
பின்னவனும் என் மகன் நீ யென்றவரிற் பிரித்துப்
பெருமையொடுந் தானாக்கிப் பேணு மாபோல்
துன்னியஐம் புலவேடர் சுழலிற்பட்டுத் துணைவனையும்
அறியாது துயருறும்தொல் லுயிரை
மன்னும்அருட் குருவாகி வந்தவரின் நீக்கி மலமகற்றித்
தானாக்கி மலரடிக்கீழ் வைப்பன்'. -சித்தி 253.

The eternal soul happened to subject itself to the operations of the five senses (the hunters) to which the souls in the wordly way of life are more attached. Because of this union the soul could not know its intimate relative and his own status, and so it was immersed in distress. All-knowing God, who is eternally related to it comes as a Merciful Father, enlightens the soul disentangles it from the senses, releases it from impurities, makes it one with himself and puts it under His Sacred Feet, the Grace. (Citti.Cupak.253).[1]

Though the soul is intelligent, and though it is provided with knowing instruments in Cakala State,it cannot know even of himself, because it is bound by five senses.[2] Here one of the characteristics of soul is indicated by Meikaṇṭār.

'They are like crystals which apparantly possesses and show the colours of neighbouring objects (C.P:C.8).[3]

The enlightening of the souls by God are in three ways according to the standards of souls. The souls are classified in three categories due to the types of attachment with impurities:

(1) Viñāṇakalar:[4] Those who are in the domain of Āṇavam-the original impurity only.

(2) Piraḷayākalar:[5] Those who are in the domain of Āṇavam and Viṉai (the original impurity and the impurity of dual deed).

(3) Cakalar:[6] Those who are restrained by all the three impurities: Āṇavam, Viṉai and Māyai.

"The said souls are of three standards. The highest are Viñāṇakalar: next, Piraḷayākalar and the last, Cakalar. Respectively Maḷam, Malam and Viṉai (Kaṉmam), Malam, Viṉai and Māyai are they restrained by" (Cittiyār-254).[7]

---

1 முன்னர்க் காண்க.

2 'இவ்வான்மாக்கள் ஐயுணர்வுகளான் மயங்கித் தம்மை யுணரா' -சூ 8 அதி 3.

3 'அவைதாம் பளிங்கில் இட்ட வன்னம்போல் காட்டிற்றைக் காட்டிநிற்றலான்' -சூ. 8 அதி 3.

4 விஞ்ஞானகலர்,

5 பிரளயாகலர்.

6 சகலர்

7 'உரைதரும்இப் பசுவர்க்கம் உணரின் மூன்றாம் உயரும் விஞ்ஞான கலர்பிர ளயாகலர் சகலர், நிரையின்மலம் மலம்வர்க்கம் மலம்கன்மம் மாயை நிற்கும்' -சித்தி 254. 'மூவகைஆ ருயிர்வர்க்கம் மலத்தார் கன்ம மூலமலத்தார் மூன்றும் உடையார்' - சிவப் 8.

(1) The Supreme Intelligence enlightens the souls which are in the first category by nullifying the power of the original impurity inherent with the soul's intelligence itself.[1]

(2) To those which are in the second category God reveals Himself in an apparent Divine Form and releases the soul from Āṇavam and Viṉai.[2]

.3) To those who are in the bondage of the three impurities (Mummalam), the Supreme Being appears as a Spiritual Divine Teacher in human form in front of them and by grace releases the souls from all the three impurities and makes them subject to Him.[3]

'To release the soul from the triple impurity in these ways is His prime attribute'.

(Umāpati Civam: Porṟi-p-pahṟōṭai: (59-63).[4]

When the soul endeavours with the sacrifices to get-rid-of the two-branched egoism, one branch - 'My' ness (the thinking of other objects to be as his own) is reduced to some extent, but not completely eradicated. Further, the other branch of egoism 'I' ness is still there. Perhaps it might be stronger than before, while the soul thinks itself of the greatness of its sacrificing.[5]

However, it has attained as a gain, the qualification to be enlightened by the Supreme Teacher. So the Merciful Teacher comes, instructs and enlightens it. Released from impurity, the enlightened soul understands the Eternally Inseparable union of the Divine Teacher. Endowed with this understanding, it arrives at the Sacred Feet of Araṉ (God).[6]

---

1 'முத்திதரும், நன்னெறிவிங் ஞானகலர் நாடுமலம் ஒன்றி னையும், அந்நிலையே உண்ணின் றறுத்தருளி'
-போற்றிப் 59-60.

2 'பின்னன்பு, மேவா விளங்கும் பிரளயா கலருக்குத், தேவாய் மலகன்மம் தீர்த்தருளி' -போற்றிப் 60-61

3 'பூவலயந் தன்னின்று நீங்காச் சகலர்க்கு அவர்போல, முன்னின்று மும்மலம்தீர்த்து ஆட் கொள்கை' -
—போற்றிப் 61-6.

4 '...மும்மலம்தீர்த்து ஆட்கொள்கை - அன்னவனுக்கு ஆதிகுணம்' - போற்றிப் 62-63.

5 'சிவநல்வினையும் தீவினைபோலத் தமது முதல் உப காரத்தை மறந்து பிறவிக்கு ஏதுவாய்ப் பசுபோதம் முனைத்துச் செய்யப்படுவதொன்று' -சூ 8. அதி 1 பாடியம்

6 பக். 57 அடிக். 2 காண்க,

This effects a decrease in its egoism of 'I' ness even though the 'I' ness is not completely removed at once. And so the soul's exertion is inevitable in this stage also.

Soul's knowledge is twofold. One is called 'Pacu ñāṉam' (self-knowledge) and it is a corrupted one by Āṇavam. The other is 'Pāca ñāṉam', the knowledge gained by the association with the evolutes of matter. Evolutes are un-real and finite; and so the knowledge gained by them also is finite. As such neither the slef-knowledge nor the knowledge with the aid of the evolutes could ever apprehend God.[1]

God who is to be realized remains inherently in the soul's intelligence and is ever illuminating. So, the soul knows God in its self through the True Wisdom which is imparted by God Himself, while the impurities are removed from the soul. There God is a cool shade for the soul which was suffering since eternity from the violent hotness of distress.[2] Even though it attained this coolness of joy it could not sustain itself in that state due to the habitual attraction by the worldly pleasures. So, it meditates on the Five Sacred Letters - 'NA MA ŚI VĀ YA'.[3] The content or meaning of the Five Letters is the true relationship of God with the souls-Inseparable Non-dualistic Union - and the eternal subjucation of soul by God.[4] So, the meditation on the Five Letters helps the soul adhere steadfastly the Supreme without any probability of further seperation.

The soul which endeavours continuously in attaining the Ultimate Goal is benefitted by twofold gain at last. One is discarding of the power of triple impurity or bonds. The other is enjoying the fruit itself. These two are attained in succession. Meikaṇṭa Cāttiram indicates these two as "Pāca Vītu"[5] (liberation from bonds) and "Civap-Pēṟu"[6] (attainment of Mystical Union with God Civam) (Śiva).

---

1 'ஊனக்கண் பாசம் உணராப் பதி' -சூ 9.

2 'தண்ணிழலாம் பதி' -சூ 9.

3 'விதி எண்ணும் அஞ்செழுத்தே' -சூ 9,

4 'அஞ்செழுத்தால் உள்ளம் அரனுடைமை கண்டு அரனை, அஞ்செழுத்தால் அர்ச்சித்து' - சூ 9: வெண் 59. எண்ணி அஞ்செழுத்தும் மாறி இறைநிறை உணர்ந்து' —சிவப் 97.

5 பாச வீடு. 6 சிவப்பேறு.

In Cūt, 10 Meikaṇṭār speaks about the endeavour of the enlightened souls. In Cūt. 2 we read the soul's direction towards the world, and in Cūt. 10 its direction towards God. In the first instance God is non-conspicuously one with the soul, and in the second the soul will be non-conspicuously one with God. Though there is difference in direction the non-differential union is one and the same. But however, the experience differs - one is suffering and the other is enjoying bliss.

STATE OF CUTTAM: (1) PĀCA VĪṬU (Release from Bonds):

The enlightened soul becomes one with God by union just as God was one with the soul in the state of bondage. Here the soul surrenders itself completely to God. So the egoism of 'I' ness shines not here. When the twofold egoism[1] disappears the God's Grace-the Supreme Light illuminates the soul completely and makes it subject to Him. Hence, every activity of the soul from now onwards is not its own activity but God's.[2] So, there is no restraint or confinement of 'Viṇai' - the dual-deed to the soul. Because of the Brightening of the Supreme Light in the soul there is no concealing by 'Āṇavam' - the original impurity of darkness. When liberated from these two, there is no necessity for the materials of the Matter to the soul. Thus the liberation from the triple-bond is the first benefit to the endeavouring soul.[3] This is called 'Pāca Viṭu' (Release form Bond). God reveals all, the worldly objects and the Soul itself, by knowing through its intelligence. This unique help of God is fully understood by the liberated soul only. On realising this help of God to it the soul's love towards God overflows in its consciousness. God, the Supreme Eternal Bliss, at once, comes in the experience of the Loving Soul through the Love itself. The Liberated Lover-Soul now experiences the Everlasting Bliss in the Mystical Union with God.[4] This final experience is called by

---

1 'யான் எனது என்னும் செருக்கு' (திருக்குறள். 346);

2 'நான்என ஒன்று, இல்லென்று தானே எனுமவரைத் தன்னடிவைத்து, இல்லென்று தானாம் இறை' -சூ. 10 வெண் 62. 'யான் எனதென்றறநின்றது அடி' -உண்மை நெறி விளக்கம் -4.

3 'மலம் மாயைதன்னொடு வல்வினை இன்றே' -சூ. 10.

4 'காண உள்ளத்தைக் கண்டு காட்டலின், அயரா அன்பின் அரன்கழல் செலுமே'. -சூ. 11.

Cittānti as 'Civappēṟu'. This is the second benefit, the Ultimate Goal which is to be attained by every soul at last.

"The Soul experiences God's Sacred Feet through its love",
Thus Meikaṇṭār concludes (C.11).

Here Sacred Feet means Eternal Bliss.

Here I am glad to say that, the modern mind has a conception that everyone has an equal right to be boundlessly happy. In Tamilakam every Caiva Cittānti holds that not only human beings but all souls shall enjoy the Everlasting Bliss and not a single soul shall be left in eternal suffering.

SUMMING: To summarize in brief:

Pacu (Soul) as conceived by the intellect of the Tamils is comprehensively revealed in Meikaṇṭa Cāttiram.

The eternal real souls are numerous all-pervasive individuals which did have intelligence but corrupted by impurity. They are brought forth and made to have many births in accordance with their deeds. The births and deaths are a process of purification all being with God's Grace. The real-unreal souls get purified in True Wisdom imparted by the Inherent Supreme Teacher. Released from the three bonds of Āṇavam, Viṉai and Māyai, each and every soul realises the eternal helping of the inseparable God and, though the overflowing love towards Him it enjoys in the Mystical Union with God, the Everlasting Infinite Bliss.

''எண்ணரிதாய் நித்தமாய் இருள்மலத்தின் அழுந்தி
இருவினையின் தன்மைகளுக் கீடான யாக்கை
அண்ணல்அரு ளால்நண்ணி அவையவராய் அதனால்
அலகில்நிகழ் போகங்கள் அருந்து மாற்றால்
புண்ணியபா வம்புரிந்து போக்குவர வுடைத்தாய்ப்
புணரும்இருள் மலபாகம் பொருந்தியக்கால் அருளால்
உண்ணிலவும் ஒளியதனால் இருள்அகற்றிப் பாதம்
உற்றிடும்நற் பசுவருக்கம் எனவுரைப்பர் உணர்ந்தோர்''.

—சிவப் 19.

The Concept of Pasa

S. GANGADARAN

Śaiva siddhānta explains the three terms *Pati, Paśu* and *Pāśa*. The term *Pati* is the abbreviation of the term *'Paśupati'* as Indra is the shortform of Devendra. *Paśu* means soul literally meaning one that is bound. We may ask, what is the bond that makes the soul bounded? The answer for this question is *pāśa* or bondage. We may consider the concept of *pāśa* under the three heads namely (i) the description of bondage (ii) the nature of bondage and (ii) release from bondage.

I want to treat the concept of *pāśa* from the view of Ñāṉāmṛtam, a treatise which belong to the pre-Meykaṇṭār period. Ñāṉāmṛtam is in classical Tamil style and gives in Tamil the ideas found in Sivāgamas. Though my main task is based on Ñāṉāmṛtam, I will make use of the ideas found in Meykaṇṭa sastras at appropriate places.

Aṇava is the basic defect in man. The spiritual darkness or *āṇava* is the natural dirt attached to man. *Māyā* and *karma*, the other elements of *pāśa* are used only to counteract the bad influence of spiritual darkness.

In verse ten, the author of *Ñāṉāmṛtam* proceeds to answer two questions. The first question is: as the individual self is already contaminated with the spiritual darkness, why should another bondage which is of the evolutes of *māyā* counted from kalā to earth be added to it? The second question is: it has been said that the soul is in the womb of *māyā* which is all - pervasive; what is the meaning of this statement?

The spiritual darkness is the basic dirt attached to the soul. It also has the bondage of karma implicit in it. The artificial bondage in the form of the evolutes of *māyā* is opposite in nature to the spiritual darkness even as the salty mud acts like soap or bleaching powder on the inherent dirt of a cloth. Therefore, by the addition of the organism which is the product of *māyā* the soul is enabled to pass through the discipline of the cycle of birth, experiencing the fruits of its own deeds. Unless there is birth, the individual self cannot experience the fruits of its deeds, exhaust the effects of its karma and gain equanimity and spiritual wisdom. Unless the soul gets equanimity and spiritual wisdom, it cannot attain salvation. Secondly *māyā* is all - pervasive when the soul has the evolutes from *kalā* to earth as its subtle body and undergoes the cycle of birth and death, it is always under the influence of *māyā* wherever it finds it-self.

Āṇava hides the consciousness of the individual self even as the verdigris hides the bright lustre of a copper plate. The second bondage is *māyā*. It is the material cause of the elements enumerated from *kalā* to earth. Here the question arises why there should be two principles of bondage, if the purpose is only to hide the awareness of the soul. The author of Ñāṉāmṛtam differentiates between *āṇava* and *māyā* in two ways. *Āṇava* is a uniform cover whereas māyā is intermittent in its action against the soul.[1] It clutches the soul when it is evolved and is ineffective when the soul is in its involved state. Again the nature of *āṇava* is to prevent the soul from being active. But the purpose of the effects of *māyā* is to counteract the limiting influence of *āṇava* on the soul. In this respect *māyā* and *āṇava* may be compared to darkness and light respectively. Therefore these must be conceived as two different principles of bondage.

Karma is the third bondage. It is in the form of merits and demerits, *dharma* and *adharma*.[2] Again the question is raised regarding the beginingless connection between *āṇava* and the soul. If *āṇava* is as old as the individual self itself, why should it not be considered as the inherent nature of the self? The nature of the self is sentience whereas that of *mala* is insentience. If the soul's nature

---

[1] 'Yāṉṭum oruvā toḷirvatu mīṇṭup printu puṇarnt uṟaiyum oṉṟē pōlum' (Ñā)
—*Vākīca* muṉivar, *Ñāṉāmṛtam*, (Kumbakonam, Aṉṉamalai university publication, 1954) —18:14-15

[2] 'Karumam iruviṉai tarumā tarumam' — Ñā. 18:10

be taken to be insentience, then it should be subject to transformation[1] which is not admissible, for the soul, which is like divine grace is characterized by consciousness, will and volition. Therefore to the soul which is classed as *sakala,* all the three principles of bondage are to be attributed.

During the state of bondage it is not possible to distinguish between the real nature of the soul and its effective nature as bound by the principles of bondage. This is something like the non-difference between a normal eye and an eye prevented from the power of sight by cataract when both of them are enveloped in darkness.[2] Even as the silk worm weaves round itself a shelf which ultimately causes its death, the individual self being in the body and being caught in the three bonds, performs actions with likes and dislikes and thus weaves the bondage of further karma which continues the vicious circle of birth and death.[3] The real nature of actions is not known to the ordinary souls. This is a succinct treatment of the principles of bondage as a whole. Vākīca Muṉivar proceeds to deal with each of them in a separate stanza.

In stanza nineteen, he gives an exposition of the main principle of bondage, the *āṇava.* It is learnt that perfection which is to become 'one' with the feet of the supreme, may be attained by man through certain practices. Now the element which has prevented the individual self from enjoying the final beatitude, or in other words

---

1 '.....eṉṟum
pariṇāmattiṟam paṭivatu vaṟitu kāṇ'
—Ña: 18:32

The body as distinguished from the self is the transformations of the five elements, — Parimēlaḻakar in his commentary on Tirukkuṟaḷ (97) says, pañca, pūta pariṇāmamākiya yākkai

2 '.....ikalā viṅkiruḷ
uṟutta kālai maṟuppirintakaṉṟa
tītaṟu neṭuṅkaṇ āta nāṭṭattu
ayal oṉṟiṉmai pōlavu...
—Ñā. 18:35-38

3 'nuṇ nūṟ pēril iḻaitt akapaṭupu
taṉ mutal kētūuvum eṇṇāk kiṭatu'
—Ñā: 18: 39-40

the element which when removed enables the soul to attain perfection is the main principle of bondage namely *āṇava*.[1] If we do not recognize the existence of *āṇava*, we would not be able to account for the soul's subjection to the vagaries of the senses. It should have complete independance, but in life it seems to have lost its independence and is fully dependent on the evolutes of *māyā* such as sense organs.

Now it may be argued that it is subservient to the senses or the other evolutes. If it be so, then we cannot think of the state of perfection which is called *mukti*.[2] Therefore it is clear that the state of bondage is characterized by the soul's subservience to the evolutes of *māyā*[3] and the state of perfection is that when the soul identifies itself with the Supreme Being and enjoys His consciousness bliss.[4] This is what we have to understand as the difference between the state of bondage and the state of release.

The clutch of this spiritual darkness which has led to dependence cannot be everlasting. It should cease to operate at some point of time. If the effects of *mala* are taken to be perennial like god, then there can be no release at all and men who have been affected by such a perennial evil influence, will never learn anything to get rid of that evil.

This spiritual darkness should be conceived as a single element pervading all places and all the bound selves. Again, the souls attain release at various times according to their maturity. Therefore mala should also be considered to have innumerable potencies,

---

1 'āruyir yātoṉṟ aṟalin māciri
patiyatu taṉmai paṭārpa matitara,
aṉṉatu pācam.... —Ñā. 19: 1-3.

2 'para tantiriyam karai kaḷi pantam
citteṉa nittamāyiṉ maṟṟatu
mutti kūṭuṭaṉ muṭiyātu..... —Ñā. 19:10-13

3 'pantat toṉṟiṉār aimpulaṉ
ēvaliṉ niṉṟaṉar'.. —Ñā. 19: 8-9

4 '.....pantamakaṉṟōr pōkiya
īcattaṉmai iyaintōr' —Ñā. 19: 6-7

each potency affecting a particular soul and leaving it at the time when the particular self attains maturity.[1]

Another point to be noted with respect to the spiritual darkness is that it is beginningless (*anādi*). If it be taken to have a beginning, then logically we have to assign a reason for its arrival at a particular time to affect the soul. On the other hand, if we conceive that it can affect the soul at any time without any reason, then we have to admit that even the released souls will be affected by it and all their efforts to gain wisdom would be in vain.[2] In short the spiritual darkness is the main cause for the state of bondage. It is beginningless, but it will have an end to its influence. It effects every soul, with different potencies which will have their own end at a particular time when that particular self becomes matured.

It is held in inferential reasoning that an insentient thing with plurality will be ephemeral. But the spiritual darkness should be considered to exist till all souls get their release and the souls are infinite in number. Therefore out of philosophical necessity the spiritual darkness is considered to be one with a plurality of potencies. We may note here that a sentient being which is many can be eternal, for example the souls are sentient, many and they are eternal. But an insentient thing which is many in number, is subject to destruction. For example the pots are both insentient and many and they are subject to destruction. But *āṇava* which is insentient is not many and so it is ever lasting.

The author in verse twenty gives a basis for proving the existence of bondage called *karma*. All the souls desire to be happy and to enjoy pleasure. But it is known that some enjoy pleasure and are happy whereas others suffer from misery and are unhappy. Also consider the matter of farming of two persons who do the required actions equally well but reap the fruits of their actions differently. While one man gets the maximum yield another man

---

[1] taṉṉuṭaik kālam tuṉṉir piṉṉiṭum
valiyiṉ ṟakutittu. —Ñā. 19: 17-18
'ēkamāyt taṅkālav elkaliṉ mīḷum
eṉṉariya cattiyatāy'. —Civaprakācam 19.

[2] '...oḷi tikaḷ aṉāti
aṉṟeṉiṉ ataṟku niṉṟatu vēṟōr
ētu vēṇṭumaṟ piṉṉum āciri
muttarait taṭukkumākaliṟ pittām —Ñā. 19:18-21

fails to get the minimum.[1] The latter example is expressed in Tamil by the maxim *'Paṇṇiya puṇṇiyam payiril teriyum'* (the merit done in previous birth will be seen in the harvest that a man reaps in the present birth). The two above cases suggest strongly for the existence of previous karma which should be taken in addition to his present efforts as a factor in the judgement of a man's pleasure or pain, happiness or unhappiness.

In stanza twenty one Vakīca Muṉivar deals with *māyā*, the third bond. Māyā is one and everlasting. It has the potentiality to originate all the forms of material things including the constituents of psycho - physical organism.[2] It is all-pervasive. The soul reaps the benefit of its *karma* only from *māyā*. The proof of existence of *māyā* is an inferential one even as god is inferred from the existence of the world. The inferential form may be given thus.

The visible world, which is an effect, should have its own material cause, for it is an effect. A piece of cloth which is an effect, has for its material cause the cotton threads. Since the effects of *māyā* are all insentient, *māyā* also must be insentient.

This *māyā* is the ultimate material cause. If it be considered to be an effect of some other thing, then we have to assume the existence of that particular thing and give it a name. Therefore this kind of argument will lead to endless regression, and so we give the name *māyā* to the ultimate material cause from which all material things have their origin. Its all - pervasiveness can be seen from its potency to give the fruits of karma to all souls wherever they are placed.[3] Since it is insentient and everlasting, it is bound to be a single entity. This follows from the dictum that which is both insentient and plural, is subject to origination and destruction.[4]

---

[1] 'ceyviṉaiy otta kaṉṉu maiyaṟu
cāli mēviṉār palarē plarataṉ
vāliya vintuvu maruvātōrē' —Ñā. 20:5-6

[2] 'karumat taṭikārantat taḷavum
viti muṟai koṭukkum viyāpiṟ(u)' —Ñā. 21:5-6

[3] '....vyāpi
aṉṟeṉiṉ viṉai maṟṟeṅkaṇumārtal
kūruti.....' —Ñā. 21:19-20

[4] '..yātu plavāyc cētaṉam
aṉṟatu tōṟṟat tōṉurum —Ñā. 21:19-20

From the example of a piece of cloth which is a product of a number of threads, it may be stated that several causes go to make one effect, but a closer examination of the case will convince us that the threads are also effects and the ultimate cause which is the cotton seed, is always one which causes different and various effects. Those who assert that an insentient effect has for its cause a sentient thing, may as well say that water gives rise to a column of smoke.[1] Therefore it is absurd to say that.

It may be felt that in the universe one thing is destroyed while another thing is being created. Therefore we do not see the destruction of the universe as a whole at a particular point of time. This is the feeling and expression of the materialist. But a thing which is destroyed is known to be liable to destruction by means of its very constitution. So the whole universe is so constituted as being liable to destruction, no one can prevent the destruction when it occurs at the right time.[2] This can be inferred as in the following case. When we see innumerable persons die, we naturally conclude that every person will die.

Now the question is in what form the whole universe will be when it is ultimately reduced. The answer is in the form of potency which is unseen and all - pervasive. Therefore the whole world when reduced to ultimate cause, is in the form of *māyā* which is an all pervasive, invisible, homogeneous potential.[3] Again when it is re-originated, it takes the form of the body, the psycho - physical

---

1 cittil acittiṉ kūṟṟamil tōṟṟam
eṉpavar puṉalai vaṉpulai ataṉiṉ
māṉav aḻavaittām aḻaviṉmai —Ña. 21:25-27

2 '..ōruṟu vataṉiṉ
ōruru vutitta lallatai yāvum
nācamillai yeṉṉi nācaṟa
oṉṟukkōriṭat teytiya teṅkaṇum
niṉṟiṭinataṉai nīkkum veṉṟiyar
yārē..... Ña. 21:31-36.

3 '..ōtu māyā
kāriya niṟpatu muṭiviṟ cīriya
catti vaṭiviṟ poṟpoṭu puṇarum'.
—Ñā: 21: 38-40

instruments the various, worlds and things in them.[1] These four categories are made use of by the individual selves.

In stanza twenty three, the author describes in a general manner how merits and sins are acquired. The five senses are like birds that eat up the fruits of the nature of the objective world, sound, colour, taste, smell etc. Man is influenced by these senses and applies his mind, word and deed to the objective world. While doing so, he draws back from things that are prone to give him pain and suffering and he is attracted towards things that are apparently pleasing to him.[2] Men are guided by likes and dislikes in their commerce with worldly objects and thus accrue merits and demerits. They feel that the worldly objects alone bring them happiness and in order to accumulate wealth, they resort to the six kinds of avocations namely farming, handwork, public service, trade, education and sculpture. While doing so, they do not realize that their present experiences proceed from their past deeds. They are tossed by the waves of desire and perform their own acts. These assume the form of the bondage of karma.

In stanza twentythree, the author gives an exposition of the three states of karma namely *āgāmya, sañcita* and *prārabdha.* The author does not make use of these terms, but instead of *āgāmya,* he uses the terms *immaya,* deeds done during the present birth.[3] Instead of *pūrva karma* or *sañcita,* he uses the term *ammaya,*[4] deeds done in previous birth and instead of *prārabdha,* he uses *iruṇṭaviṉai*

---

1 'toṭaṅkaṟkālai iṭampaṭa viḷaṅkum
āruyir ēricai pōkañ
ciriti ṉaruntat tikaḷ tanu mutalē
—Ñā. 21 : 41-43

2 'intiya pōkil irumpaṟait toḻuti
taṉmāttiraittāy paṉmuṟai koḻuta
muppoṟi yāṇṭu ceppuṟa nirīit
tuṉpappaṇṇait tuyarppiṇi yorīi
iṉpāppaṇṇait ṭāṅki.....'
—Ñā. 23: 3-7

3 'erpiṟar piṟarku yāṉ ṟappaṟat tanteṉa
manapacaiy immaiya.....'
—Ñā. 25: 3-7

4 '...ammai viṉaitiṟaṉ
āṇṭūp pūtciy īṇṭuppaṭa viyaṟṟal'
—Ñā. 25:5-6

virital[1] manifestation of what have been existent. It may be of interest to note that Meykaṇṭai uses the term *'ullatē tōrra'* which means the karma which was certainly in its subtle form produces its effect.

A man may perform an act through mind, speech and body. A man in this birth is capable of good and bad deeds. He causes pleasure and pain to his fellow beings with the three organs mind, speech and deeds. While he performs such deeds, he develops egoism and has the feeling that he does to others and others do to him. This constitutes the deeds performed here *'immaya'* i.e., *āgāmya*. Similar deeds performed with the physical body obtained in the previous birth so that their consequence so that their consequence might be felt in this birth are termed *'ammaya'* i.e., *sañcita*.

Then the author takes up the question of medium in which the previous deeds were retained and preserved. He implies that they had been retained in the faculty of intellect in a subtle form. He gives three examples to show how these deeds accrue imperceptibly and prevent the normal working and brilliance of the intellect. The examples are (i) the collection of dust on a mirror, (ii) the collection of dirt on the cloth, which is worn by a person and (iii) the way in which a man is led to supreme bliss by his meditation on Lord Śiva with His consort.

The bodies of individual selves proceed from four sources and are of four kinds. The first is the kind of vegetation which proceeds from the seed or root called *urbichham*. The second is the bodies like lice and mosquitoes which are supposed to come out of dirty things like perspiration, called *svetajam*. The third kind is the birds which come out of eggs and is called *aṇḍajam* and the fourth is the birth from the womb and is called *jarāyujam*. The sufferings of mankind are called under three heads *ādhi ātmika, ādhi bhautika,* and *ādhi daivika* i.e., the sufferings that come to a man through his own person, those that come through inanimate objects and those for whose occurrence no one is responsible.

The author in verse twenty nine propounds the philosophical necessity of taking the three principles of bondage to be beginningless. The master said that the deeds of a person fructify in giving

---

1. 'pātavak kaṇṇiḻal paṉuval kōḻip
perumpaṇai potinta ciṟu nuṇ vittiṉ,
iruntavai viriyum iruviṉaikkiyainta —Ñā. 25: 11-13

him the experience of pleasure and pain through the organism called the physical body. But the deeds can be performed by the soul only inconjunction with the body. So this leads to a cyclic existence of deeds and the body which is the effect of *māyā*. So the disciple asks the master which of the two contacted the individual soul at the first instant. The master answers that the deeds or karma are as beginningless as the spiritual darkness called *āṇava*. Otherwise the multifarious creation will remain unexplained. Here the master takes that the universe had the multiplicity even at the time of creation and the multiplicity was due to different types of inherent karma, attached to the souls that are countless.

The author also says that the bondage of *māyā* is also beginningless in its attachment to the infinite number of souls. The author expresses the same idea in an alternative way. So long as there is body, there is karma. So long as there is karma, there is body. Of these two how can we predicate priority to one? So it should be taken that all the three *āṇava, karma* and *māyā* are beginningless in their attachment to the individual selves.

In stanza thirty one, the author shows the way of getting release from karma. The mud is formed from water and it is also cleansed by water. In the same way the body which causes merits and demerits can be made use of to get rid of them also. In stanza thirty three the author figuratively describes the conflict between the evil principle of ignorance and the principle of God, the Divine wisdom. These two principles are compared to kings of opposite forces. Ultimately ignorance is subdued and defeated by Divine wisdom.

In stanza thirty four the author says that according to the Vedas, the soul experiences its merits and demerits in the three places viz, in the womb, during birth and death.[1] The soul experiences the result of merit and demerit through two kinds of agency i.e., sentient and the insentient. When pleasure and pain come through insentient things, we cannot attribute motive or purpose to them. We have to credit or discredit ourselves for the happenings through them. Crediting or discrediting ourselves when pressed to their logical consequences will lead to finding the cause in the merit or demerit of our past life. The same theory should be adopted to the experiences that are communicated to us through the sentient being

---

[1] 'oruvaṉ roṭuta iruviṉai mūṉriṭatt
uṟutal āraṇa maṟaiyu maṟ ṟavaiyē' —Ñā. 34:1-2

as well. The leaders of divine penance say that the clear sight in comparing both the cases of experiences and relating them to our own merit and demerit is an invaluable possession.[1]

In stanza thirty six, the author explains how one can free oneself from the clutches of the deeds with an enlightened insight into the happenings of the world. Generally men distinguish between what a man does to him or what he does to the man. An insight into the real happenings of the world will enable a man to understand the power of the previous deeds which he had performed to produce pleasing or painful experience or painful experience through the present deeds of either himself or of others. When a young boy hits a dog by throwing a heavy stick at it, the dog distinguish between the hitting stick and the agent who has thrown it so as to hit it. It pounces on the young boy and not at the stick. So when a man enjoys pleasure or suffers pain from some event, he should have the wisdom to distinguish between the happening event and the omniscient agency, that causes the event.[2] Such a wisdom does not come to ordinary men. They think that the immediate cause is generally in the shape of a person as the chief cause but the chief cause in every instant is God who apportions pleasure and pain according to one's previous deed. In this respect a man who lacks the wisdom of the real cause of the happenings in the world is really pitiable, more pitiable even than the dog which seems to be endowed with a better knowledge of the happenings.

In verse forty one the author shows the way of getting release from the bondage of deeds that are attached to a person beginninglessly. Of the deeds that have accrued and are attached in the form of impressions to the intellect (*buddhi*), those that have come to fruition, are to be experienced in the body which is also the result of that fruition. But while experiencing the effects of the past deeds,

---

1 'acētaṉat tiṭaiyiṉṟ iṭar naṉi paṭariṉum
aṭaiyāv iṉpam taṭaiyiṉṟ eytiṉum
tollaik keṉṉaikol allalē eṉṉum
uḷḷatt uṇarcci viḷḷārākic
cetaṉat tiyaitā leṉpa
mātavat tiṟaivar māmūtu nitiyē' —Ñā. 34: 13-18

2 'ıḷaıyōṉ ṟuranta kuṇil vāyccellā
tiḷaiyōr ciṉavum vaḷai vāyñamaliyiṉ
aḷiyaro aḷiyar eṉṉai
oḷikoḷ kāraṇam uṉṉatōrē' —Ñā. 36: 10-13

the individual self is obliged to commit acts of commission and omission being motivated by desire and hatred. That which is to be experienced in the form of enjoyment and suffering and suffering is called *prārabdha.* The deeds that originate as a result of the attendent effort in the course of experiencing are called *āgāmya.*

This *āgāmya* can be prevented by closing the door of equanimity against them and fastening it with the latch of divine wisdom imparted by the master.[1] So far as the portion of deeds that have come to fruition and the future deeds that accrue in consequence of experience, the question has been settled. But the bondage is a beginningless one and so how to destroy the portion of the accrued deeds that have not come to fruition?

The author attempts to answer the question as follows: Of the accrued deeds there are many kinds some of them after coming to fruition cannot assume the substler form from which they have arisen. For example, ghee which comes out of butter cannot become butter. Curd which is the product of milk cannot become milk once again. The sacred ash which is made out of cowdung cannot become cowdung. The sandal paste cannot turn back into the piece of sandal wood.

There are other kinds of past deeds. They are alike both in the causal state and in the manifested state. They are like a mud wall or building that can be reduced to mud once again. The spear which is made out of iron can be turned into a lump of iron once again. As in the latter case, the bondage of deeds which become binding on the doer because of his egoism, can quickly be removed by means of the divine light that is granted by the master.[2]

The expression *'uḷḷatu uḷḷiya ukutarku uḷḷatu uḷḷal taḷḷumati viraintē'* seems to mean the deeds that attach to a person because of

---

1 'paḻaviṉai payiṉṟa paḻuntiṉṟ ayiṉṟu
varuviṉai tarūum vāyi laṟiveṉ
kapāṭac ceṇṭāḷ katāava viṭāa
tuṭaiva.....' —Ñā. 41: 1-4

2 '.....ākam
toṭa naṉi nivanta koṭi nuṭaṅkāreyıl
vaivēṉ mutala maṇṇirumpātaṟ
kaiya millāc ceyti yēyppa
uḷḷatt uḷḷiya ukutaṟ
kuḷḷat tuḷḷa raḷḷumati viraiṇtē' —Ñā. 41: 15-20

his mental attitude, should be shed quickly by the mental attitude alone. In other words, the deeds gathered by the mind, because of its want of equanimity, should be shed quickly by the same mind retaining equanimity which comes to a person by enlightenment which is granted to him by the master.

Here it may be noticed that there seems to be a difference of opinion among the preceptors of Śaiva Siddhānta. Preceptors like Aruḷnanti Civam and Umāpati Civam say that the past which have not come to fruition (*sañcita*) is removed by the initiation ceremony called *nirvāna dīkṣā*. Then only the disciple is able to grasp the divine wisdom given to him by the spiritual master. As for *prārabdha* i.e., the deeds that have come to fruition and have caused the present physical body and the future deeds that may accrue, are dealt with by them in the same manner in which the author of *Ñāṇāmṛtam* deals with them.

The author of Ñaṇāmṛtam appears to divide the bondage of karma into two broad divisions cutting across the three usual divisions *sañcita, prārabdha* and *āgāmya*. The divisions are those that do not assume the causal form after coming into fruition like the sandal paste from the piece of sandalwood. These can be removed only by experiences and not by wisdom. But there are others which even in their resultant form do not leave their causal form like a steal spear. These things can be removed by the intuition of spiritual wisdom which enables a man to be free from the notion of ego and its possession.

One may wonder why the author should devote so many stanzas for the release of a person from *karma* while he deals with the release of *māyā* and that of *āṇava* in a single stanza. It seems that the author attaches more importance to the freedom from *karma* than freedom from other things. Wrong identification of the individual self with the body is the basic source of all of our problems. Also other freedoms naturally follow when the man has the requisite inner attitude to be free from *karma*. It is also to be noted that karma is considered to be the main bondage by almost all the schools of Indian thought.

Vākica Muṇivar deals with the freeing oneself from the bondage of *māyā* in verse fifty. *Māyā* binds the soul in the form of the gross body, its organs, the environment and things of worldy experience. The realization that these things are not the real self is the way of getting rid of them and freeing oneself from the consequential

troubles. Since all the four products mainly depend on the gross body, it is enough that one realizes his own conscious self as something differnt from the gross body.

The author is stanza fifty gives a recipe for getting rid of the spiritual darkness called *āṇava*. The disciple sees birth and death, growth and old age to the body. He asks the master if these things are to be attributed to the intelligent self itself.

The master replies that inasmuchas the intelligent self is not insentient thing, these changes cannot be attributed to the intelligent self. They are only the attributes of the insentient body with which the self is associated. But while the self is attached to the body, of the three elements of bondage, *māyā* binds the self to the fruits of karma. The deeds manifest in the form of expeiience of pleasure and pain. The spiritual darkness is the chief agent to make the self enjoy the fruits of karma with individuation.[1] The release from *māyā* comes to a person with the discriminative wisdom namely that the self is differnet from the physical body.

Karma does not end with giving its fruits, but continues to flourish in a vicious circle. Therefore the cycle should be broken by the practice of equanimity towards the worldy experience i.e., one should experience pleasure or pain resulting from previous karma without desire or hatred towards others i.e., with a neutral attitude. This is the way of getting release from the bond of karma. By knowing god, the disciple should roof out the spiritual darkness. Therefore the master instructs the disciple to seek the identity with the inner presence even while he is enchained to the body with full love which removes the traces of lingering karma.

The commentator Civañāṇa Muṉivar in his commentary on Civañāṇa Cittiyār quotes the lines *'pantam pākam pōkam niṟuttalum vantatu māyāi viṉai malattu'* in stanza eighty five of the second sūtra and gives its explanations.[2] Civañāṇa Cittiyār compares

---

1 '..ivaṇ neṟi paṭa niṉṟa
pantam pōkam pōka niṟuttalum
vantatu māyai viṉai malam.....' —Ñā. 51 : 6-8

2 Civañāṇa Muṉivar, commentary on Civañāṇa cittiyar, cuppakkam 2.85, included in cittānta cāttiram, mūlamum uraiyum, (Madras, Saiva siddhanta Maha samajam, 1934). p. 528

māyā to bran, karma to sprout, and *ānava* to husk. He also points out that the effect of wordly experience has for its material cause the bond of deeds, for the instrumental cause the bond of *māyā* and for the efficient cause the bond of spiritual darkness.

In stanza fifty two the author removes a doubt that may arise in the mind of the pupil. The preceptor commenced his instruction by saying that the three categories God, soul and bondage are eternal. In the end he says that the soul should get rid of its bondage to have identity with god and enjoy supreme bliss. Does it not involve contradiction in his own uterance and inconsistency in the instruction?

The preceptor replies that his statement that the three categories are eternal, will stand firm and at the same time the bondage has no power to reach men of spiritual wisdom. Fire which can consume mountain like tree when held in the tender form of a magician well versed in the spell of controlling fire, can do no harm to him. Copper which is inseparable with verdigris becomes pure gold when the mystic chemical is added to it and melted. The snake's poison that has spread through the bodily system is eliminated by the mental utterance of the connected magic spell. Muddy water when mixed with the seed of the tree called *tēṟṟā* becomes clear, the mud and the seed settling down to the base of the water column. In the same manner bondage loses its potency in the presence of the man of spiritual wisdom. It does not affect him in the least. Hence there is neither contradiction nor inconsistency in the instruction given.

Methodological Procedure of Umāpati Civācāriyar In Siddhānta Aṣṭakam

Rev. Fr. S. ARULSAMY

Of the fourteen Meykaṇṭa Śāstras eight, namely Civaprakācam, Tiruvaruṭpayaṉ, Viṉāveṇpā, Pōṟṟipahṟoṭai, Koṭikkavi, Neñcuviṭuṭūtu, Uṇmaineṟi Viḷakkam, and Caṅkaṟpa Nirākaraṇam, are regarded as having been written by Umāpati Civācāriyār. The collection of these eight works is known as 'Siddhānta Aṣṭakam'.[1]

We have a comprehensive presentation of the Siddhānta doctrine in Civañāṉa-pōtam which is the basic and fundamental work of Meykaṇṭa Śāstras and in Civañāṉa-cittiyār which is an elaborate commentary on it in verse-form. If it is so, then the following questions might be raised: What need was there for Umāpati to write further? To put it in another way, has Umāpati said anything which has not been already said in the above mentioned works? Granting that there was some reason for writing Civaprakācam, why should he set out to write seven more works? Could he not have told all that he wanted to say, in his first work itself? Is there any connection between these different works?

Commentators of Civaprakācam and (CVP) scholars of Śaiva Siddhānta say that Civañāṉa-potam is very concise in an aphoristic style and so all people cannot easily understand its meaning. Its verse-commentary Civañāṉa-Cittiyār is too voluminous; only

---

[1] In 1894 K.Shanmugasundara Mudaliyar edited the Siddhānta Śāstras and published these eight works for the first time under the title 'Siddhānta Aṣṭakam'. Of. *Cittānta Cāttiram,* p.1160.

people well-versed in epistemology (aḷavai-iyal) and metaphysics (ilakkaṇa-iyal) can follow it, and so it is beyond the reach of all. Hence there was need for a work better suited to the ordinary people. Civapirakācam is one such work. It is comparatively short and clear.[1] There are also scholars who think that Civaprakācam is a 'restatement' of the contents of Civañāṇa-pōtam and Civañāṇa-Cittiyār in unambiguous terms.[2]

But a closer study of Civaprakācam and other works of Umāpati does not support such a view on the one hand, and on the other indicates that Umāpati had an intuition of his own in writing these śāstra-works, and had something new to contribute to Śaiva Siddhāānta. In a verse of prologue to Civaprakācam he says:

> Not all that is old can be deemed to be good (on account of its antiquity alone) and whatever book comes forth today cannot be judged ill because of its newness. Men pledged to seek good in everything will not mind the dust that covers a beautiful gem but only appreciate its true worth. People of middle calibre will investigate and welcome the beauty and antiquity of a work. Men who have no capacity to judge of the faults, excellences and substantial work of a production will praise it, if many admire it, and will in the same breath condemn it on hearing others speak ill of it, because they have no opinion for themselves.[3]

This makes it clear that Umāpati had not wirtten Civaprakācam just for the sake of giving a simplified version of siddhānta doctrine; nor is this work to be regarded as a 'restatement' of the earlier works and as one more addition to the śāstras. Accepting or rejecting a work just because others do, or rejecting it because it is not fully in

---

[1] M.Dhavamony says: "The Civa pirakācam covers much the same ground as the other śāstras concerning the main principles of the Śaiva Siddhānta, and is designed to serve as an introduction to the two more difficult works." Cf. *Love of God according to Śaiva Siddhānta* (Oxford, Clarendon Press, 1971), p.260.) The interpretation of verse 11 by the author on the same page is far from the real meaning.

[2] Cf.K.Sivaraman, *Śaivism in Philosophical Perspective* (Delhi - Patna - Varanasi: Motilal Banarsidass, 1973),p.36.

[3] CVP.12.

agreement with the ancient works is not a sign of genuine scholarship. On the contrary Umāpati invites the readers to examine the value of what he has said in his works and then decide to accept or reject them.

The present paper aims at investigating the methodological procedure of Umāpati in writing his eight śāstra-works and outlining the perspective that has been guiding him throughout.

It was an old custom to write a prologue and an epilogue for a literary work which one composed. In Tamil literature this was known by the name 'Pāyiram'. This is of two kinds: when the author himself writes a prologue for his work it is called simply 'Pāyiram' or 'Taṟciṟappu-pāyiram'; when some one other than the authors writes a prologue or an epilogue, it is called 'Ciṟappu-pāyiram. In Taṟciṟappu-pāyiram generally the author does not mention his name or his fitness to write such a work. This was so especially after the Caṅkam Age.[1] But it was necessary for him to mention the method he followed and the content-matter of his work. Following this principle Umāpati has written a Taṟciṟappu-pāyiram to Civappirakācam and in this he announces that he has planned to write this work according to the methods of 'potu' and 'uṇmai'. In a prefatory verse he says:

> Meykaṇṭār, the first of gurus composed the great Civañāṇa-pōtam; his disciple Aruḷnanti Civam expanded its truth in his work Civañāṇa-Cittiyār. I have lovingly studied these two works and paid obeisance to their holy feet. Combining the teachings of God's work (Iṟaivaṉ-nūl)[2] and that of what is revealed by divine grace ingrained in me, I

---

[1] Cf.M.Arunachalam, *Tamil Ilakkiya Varalāru: Patiṉāṉkām Nūṟṟāṇṭu* (Cirrampalam: Gandhi-Vidyalayam, 1969), p. v.

[2] One could see this 'Iṟaivaṉ-nūl' translated as 'Āgama' by T.N. Ramachandran in *Śaiva Siddhānta,* XIII (1978),p.47. The correct rendering of 'Iṟaivaṉ-nūl' would be 'God's work which means both the Vedas and the Agamas, since both of them are regarded by the siddhāntins as revealed by Śiva. Such a view finds support in the earliest siddhānta work *Tirumantiram* which uses the same word for Vedas and Agamas. Cf.2358: Vētamōṭu ākamam meyyām iṟaivaṉ nūl.

publish Civappirakācam, a work of hundered verses of viruttam metre, according to the methods of 'potu' and 'uṇmai'.[1]

There is also a third method followed by Umāpati which, though not mentioned explicitly, can be found inherent in his works. This is the method of 'aruḷ'.

A. THE METHOD OF 'POTU'

The method of 'potu', i.e., the general method can be considered as an *objective study* of the fundamental realities of Pati, Paśu, and Pāśa on the basis of the testimony of the wirtten works.[2] This might be said to be an investigation (ārācci) of the writeen works in accordance with reason. This method has been followed in the first part of Civappirakācam.[3] Following this method the existence and the nature of the fundamental realities, and their relations are explained and established. The kāraṇa-avasthas of kēvala, sakala and śuddha are explained too. Ways of arriving at śuddha state are shown. That is to say, by performing the works enjoined in the paths of caryā, kriyā and yoga, one arrives at śuddha state. The knowledge attained in this method could be considered as a theoretical or intellectual knowledge and the self is aid to make its own efforts in investigating what is contained in the written works.

B. THE METHOD OF 'UṆMAI'

The method of 'uṇmai' i.e., the specific method is a *subjective study* on the basis of the five states of consciousness (avasthās)[4] of the self. In other words, it may be said to be a 'self-analysis' through which one arrives at the 'Uṇmai' (Truth).

The self in its present existence (sakala-avasthā) undergoes the five states of consciousness. By an eliminatory process it reaches the fifth state (atītam). Hearing with desire the instruction in jñāna given by guru, meditating on the meaning of the instruction received from the guru, getting a clear understanding of what has been considered, and realizing niṣṭai with the Paramporuḷ (Uyarparam) are

---

1 CVP.11

2 CVP.13 1-2: Palakalai ākamavētam yāvaiyiṇum karuttu pati, pacu pācam terital.

3 CVP.51.1: Iṅkivai potu iyampum eṉpārkaḷ.

4 These are called by the Scholars as 'Kārya-avasthās' in contrast to the 'kāraṇa-avasthās' spoken in the first method.

the four progressive steps to be realized in this final state of conciousness. Can it be said that the self has now attained Sivajñāna (Aruljñāna) or that the Divine grace shines now?[1] The self does not know about it. The only thing that the self knows now is that it experiences something, and that it is under its influence. Whether it might be called Śivajñāna or anything else, it does not know. To call it jñāna or śakti or Aruḷ[2] would be nothing but a projection of what is known through the written works (the first method). It cannot also be illustrated through analogies and examples.[3] Umāpati calls it the gain of the self,[4] and thinks that except this there is no word to express it.[5] However, it may be designated by the name of 'Cākkirātītam' understood in the sense of an indicative sign (kuṟi), but not an expressive sign.[6]

If the self subdues itself fully to the Paramporuḷ that shines now, -when it has left out making use of all implements of knowledge[7] and hence it does not know anything by itself-, and surrenders itself totally to what shines in it, the same will reveal itself and other things. As a result of it, the self will be in a position to know the 'Uṇmai'. It is in this connection that Umāpati speaks of the spiritual exercises of yoga (CVP.96), kriyā (CVP.97) and caryā (CVP.98) and of the chanting of the Five Letters.

Hence the method of 'uṇmai' according to Umāpati is a method fully based on the experience of the states of consciousness of the self. It cannot be called an intellectual investigation nor an enlightenment by the light of Divine grace. The Paramporuḷ shining now would give a unified apprehension of Godhead to the self. This would be the Śivam prakāśam' (T. Civam pirakācam) (the shining of Śiva).

To give a more detailed exposition of what the self experiences through the states of consciousness as explained in the method of 'uṇmai' in Civappirakācam, Umāpati composes a separate work 'Uṇmaineṟi Viḷakkam'. The work as the name itself indicates is an

---

1 Cf.CVP.73.1-2.
2 Cf.CVP.74.
3 Cf.CVP.74.3-4 75.3-4 81.1.
4 Cf.CVP.78.
5 Cf.CVP.80.2: Aṟiyāmai colpeṟum atītam vantu toṉṟāmē.
6 Cf.CVP.80.4: Utikkum taṟparam āki niṟṟal cākkirātītam tāṉe·
7 Cf.CVP.80.1.

exposition of the path or the process of spiritual advancement (neṟi-viḷakkam) which results from knowing the 'uṇmai' of the above mentioned nine things.

The Veṇpā-verse at the end of Uṇmaineṟi-Viḷakkam makes clear the perspective that has been guiding Umāpati throughout his second method. This is to be considered as the 'Ciṟappu-pāyiram' but composed by Umapāti himself.[1]

Eṉṉum aruḷnūl eḷitiṉ aṟivārukku
Uṇmai neṟiviḷakkam ōtiṉāṉ-vaṇṇamilāt
Taṅkāḷi tattuvaṉār tāḷē puṉaintaruḷum
Naṉpāya tattuvanātaṉ.

The meaning of the verse is: The friendly master of philosophy (Tattuvanātar) who pays obeisance to the feet of Tattuvaṉār of Cikāḷi, has taught the right path of reaching the Real (Uṇmai) to those who would like to know the 'aruḷ-nūl' that has been included in the list of śāstra-works (eṉṉum).

It is interesting to note that the author uses the word ōtiṉāṉ', a word applicable to the teaching of unwritten Vedas. Two things become clear from the use of this term:

1. that what Umāpati has here exposed is as taught by his guru Maṟaiñāṉacampantar and ultimately by Śiva himself hence what has been recorded in this work has the same value as the Vedas.
2. that his guru had a link with 'Maṟai', i.e., the one who used to teach the Vedas (Vetattai ōtutal). But, since he had taken Tiruñāṉacampantar of Cīkāḷi as his spiritual preceptor, he got the name Gñāṉacampantar'. Hence the name 'Maṟaiñāṉacampantar' could be only a dīkṣā-name. The phrase, 'Taṅkāḷi Tattuvaṉār tāḷe puṉaintaruḷum' refers to his guru paying oneisance to his spiritual preceptor Tiruñāṉacampantar.

'Tattuvanātaṉ' in the fourth line of the stanza is the title given by Umāpati to his guru. There is reason for it. What has been spoken in the work Uṇmaineṟi Viḷakkam is spoken in vedic (maṟai), philosophic (tattuva) and mantric (mantra) language. The reason why it is spoken in philosophic language is to show that there is no

[1] The reason why Umāpati, the author of the work itself was considered to have composed the Ciṟappu-pāyiram will be explained later on.

difference between the truth established through written works and what has been experienced through the states of consciousness. In other words, the relation between the truths established in the first method and the truths experienced in the second method is similar to that between the realities and the nature of those realities. Since his guru made use of philosophic language to teach him the 'uṇmai', Umāpati gives him the title of 'Tattuvanātaṉ' (Master of philosophy). This way of addressing one's guru is quite in agreement with the 'guru-parampairai'. An example for it can be brought from Tirukkaḷiṟṟuppaṭiyār (TKP):

Eṉaṟivu ceṉṟaḷavil yāniṉṟu aṟintapaṭi
Eṉaṟivil āraṟika eṉṟoṟuvaṉ - coṉṉapaṭi
Collakkēḷ eṉṟoruvaṉ coṉṉāṉ eṉakkataṉaic
Collakkēḷ nāṉuṉakkuc col.[1]

The meaning of this Veṇpā roughly is this: When a disciple came to his guru to listen to his instruction (aruḷurai) the guru told him thus: "I shall tell you what Tiruvaruḷ made me to realize and what my understanding grasped". The author of the work, namely Uyyavanta tēvar of Tirukkaṭavur now tells the readress: "As my guru, Uyyavanta tēvar of Tiruviyalur who heard that instruction as he was told by his preceptor, told me, I am now telling that to you, listen." From this it is clear that kuru-paramparai consists in 'telling as one was told by his guru'. In order to teach this truth (uṇmai) Umāpati calls his guru 'Taṇkāḷi Tattuvaṇār tāḷe puṇaintaruḷum naṇpāya Tattuvanātaṉ'.

From the above analysis it is clear that Umāpati considered Śiva and his guru Maṟaiñāṉacampantar to be as one, and to be present in him and also operative while he was writing his works. It is also clear that Uṇmaineṟi Viḷakkam very well fits in with the second method of Umāpati, and therefore the doubt about Umāpati's authorship of this work should be given up.

Umāpati spoke so much in the method of 'uṇmai' on subduing of the self and of giving up all egoistic efforts in order to have the Civappirakācam, and thereby also advaitic union with Śiva, that he might have given the impression of transporting the embodied self to an artificial and abnormal situation. Many doubts and questions might arise on what he has spoken. Hence he himself anticipates these-doubts and composes a separate work in the form of questions.

---

[1] TKP.3.

This is the background of his work Viṉāveṇpā. The answers to these questions are very much inherent in the questions themselves.

To point out the defects of the other schools concerning what Umāpati has established in the first method and what he had experienced through the second method, he has planned to write Caṅkaṟpa Nirākaraṇam. The section on the exposition and refutation of Māyāvāda is according to the general method (potu). Other sections dealing with the inner schools follow the specific (uṇmai) method.

The perspective which has been guiding Umāpati in the second method is once again state here in the Pāyiram:

tarāvalayattuḷḷōrkaḷ tanta caṇkaṟpa
nirākaraṇam eṉṉāl nikaḻttum - pirāṉai iṉi
vempantaṉ nīṅkattoḻumiṉ viyaṉmarutac
campantan vantaruḷum tāṉ.

The meaning of the veṇpā would be this: Pay ye all obeisance to the Lord who has enabled me to present to you the exposition and refutation of the doctrine of all the religions of this earth' and worship Him so that you might be freed from the cruelty of the cycle of births and deaths. Then the glorious Lord of Marutūr, Campantan by name, would come and grant you this favour. That Umāpati regarded Śiva and his guru as one becomes evident once again.

C. THE METHOD OF ARUḶ

Generally it is thought that a true and philosophic knowledge is had only through a systematic reflection by reason. Only through this kind of knowledge the fundamental realities of a system can be explained and established. This philosophic knowledge submits even the testimony of the Scriptures to scrutiny by reason. Umāpati had accepted such a general understanding and has realized it in the method of 'potu'. By introducing the method of 'uṇmai', he has shown that the fundamental doctrine of a system can be not only established, but also it can be experienced by oneself. This second method resembles the method of Tiruñāṉacampantar, who having received in his childhood the milk of divine wisdom (ñāṉappāl) was able to teach the siddhānta doctrine about God.[1]

---

[1] Cf.V.Rathinasabapathy, *Tiruñāṉacampantar: Orāyvu, Vol.II* (Madras: University of Madras,1982),pp.14-30.

But Umāpati has not stopped with this he has gone one more step further, and has shown that the fundamental doctrine of a system can also seen through the 'eye of divine grace' (Tiruvaruṭkaṇṇāl). This is what is named as the 'method of Tiruvaruḷ'. This is not however altogether outside the first two methods. It is in their very midst (naṭuvil), and yet transcending them. To explain this Umāpati has planned to compose the work Koṭikkavi, according to which 'aruḷ' is in the midst of light and darkness the method of 'aruḷ' is in between the methods of 'potu' and 'uṇmai'.

This method of 'aruḷ' has given a new turn to his perspective. From now onwards he associates Tiruvaruḷ with Śiva and guru and considers that all of them are present in him together. Aligning himself in the side of Tiruvaruḷ, he composes his works like Tiruvaruṭpayaṉ and Porṟipahṟoaṭi. Hence he considers his works as 'aruḷnūḷkaḷ'[1] calls them 'holy work' and attributes them to his guru himself.[2] It is this perspective that impelled him to write the Ciṟappu-pāyiram to his works, though according to the general understanding especially after the Caṅkam Age, they are to be written by some one other than the author himself.

The significant note of this third method is that what had been earlier established through the testimony of the written works, and experienced through the states of consciousness can be seen with the 'eye of divine grace'. For this conviction Umāpati seems to have drawn inspiration from the grace-experience of the 'Aruḷāḷars' recorded in Tirumuṟais. He also claims to have had this grace-experience of Tirumuṟais. The works of Kāraikkāl Ammaiyār probably helped him to achieve the convition that philosophical doctrine of Śaiva Siddhānta can also be developed through the experience of grace:

aruḷē ulakelām āḷvippatu īcaṉ
aruḷe piṟappaṟuppatu āṉāl - aruḷālē
meypporuḷai nōkkum vitiyutaiyēṉ eññāṉṟum
epporuḷum āvateṉakku.[3]

This approach may be seen confirmed also in the latter part of the life of Tiruñāṉacampantar who had seen God in Aruṭkōlam.[4]

---

1 Cf. The *Veṇpā* of *Uṇmaineṟi Vilakkam.*
2 Cf. The *Veṇpā* of *Pōṟṟipahṟoṭai:* Poṟṟiyavaṉ meyñāṉap puṇṇiyanūl.
3 *Aṟputat Tiruvantāti,*9.
4 Cf.V.Rathinasabapathy, *op.cit.,p.*12.

This method may be called 'Poykāṭṭātu meykāṭṭum neṟi' (a direct method) while the first two methods are 'Poykāṭṭi poyyakaṟṟi meykāṭṭum neṟi' (indirect methods).[1] The method of 'aruḷ' is fully followed in Tiruvaruṭpayaṉ and Pōṟṟipahṟoṭai. The central stress of this method is to be found in the sixth chapter of Tiruvaruṭpayaṉ which has been entitled as 'Aṟiyum neṟi' (the method of knowing). The Primal One known through the written works and jñāna is accessible only to the savants and not to the ordinary people. This is the defect in these methods whereas if the approach to the Primal One is made through the method 'aruḷ', it will become accessible to all. This way of knowing will remove all obstacles to realize it and will enable all to enjoy it directly. Aṟiyum neṟi seems to be the process in which the embodied self can know in the light of divine grace everything in their proper perspective.

As a result of following this method if knowing, Umāpati is able to see the various ways in which this divine grace is working in him. To express this experience of the operations of grace, he has composed a 'song of praise' (Pōṟṟipahṟoṭai). The final goal of following this method would be Śiva-bhoga which is immediately preceded by Śiva-yoga. Explanation of these takes place in Uṇmai-neṟi Viḷakkam along with the other eight steps of spritual advancement. Those who enjoy Śiva-bhoga are said to be the 'Perfected' (Aṇaintōr). This is a state in which the 'Perfected' have realized Supreme Bliss by the attainment of grace in consequence of the dissolution of three bonds. In this method the self gets the experience of being 'oned' with Śiva (Śi) while grace (Va) is above this union causing this union and experience of it.

CONCLUSION

The above analysis of the methodological procedure of Umāpati in writing his eight śāstra-works reveal two things: First, Umāpati considered Śiva, Tiruvaruḷ and his guru to be one, and being together present in him, they were operative. Hence Umāpati goes to the extent of saying that his works are those of his guru who is ultimately Śiva himself. This is the special perspective of Umāpati Civācāriyār.

---

[1] *Uṇmai Viḷakkam*, 1.

Secondly, Umāpati has shown very well that the philosophical doctrine of siddhānta system can not only be shown through the testimony of the written works (pramāṇas), it can be also experienced from one's subjective states of consciousness and above all, it can be known through grace-experience. For this method he has drawn very much inspiration from the Tirumurais. Thus Umāpati has been very much a philosopher and a man of religion at the same times. His knowledge of the philosophical sanskrit literatures and their commentaries gave him his philosophical outlook and scholarship his acquitance with Tamil classics and other didactic works shaped his devotional approach to religion and enable him to combine both in his sāstras.

7

The Application of Śaiva Siddhānta in Daily Life

C. N. SINGARAVELU

Before going into the details of the subject proper I would like to say a few words as to what Philosophy is and how far Philosophy in general is useful to the common man.

Bertrand Russell[1] said that the conceptions of life and the world constitute Philosophy and that it is a product of two factors; one, inherited religious and ethical conceptions; and the other, the sort of investigation which may be called 'Scientific' in its broadest sense.

This is in accord with what Śaiva Siddhānta says. It says that all knowledge consists in the investigation of Pati, Paśu and Pāśa. Bertrand Russel has left out Pati as it is not amenable to objective investigation and as it arises out of the investigation of the other two, especially life.

Bertrand Russell also says that Philosophy is something intermediate between theology and science. "Like Theology, it consists of speculations on matters as to which definite knowledge has, so far been unascertainable; but like science, it appeals to human reason rather than to authority, whether that of tradition or that of revelation. All definite knowledge - so I should contend - belongs to science; all dogma as to what surpasses definite knowledge belongs to theology. But between theology and science there is a No man's Land, exposed to attack from both sides; this No Man's Land

---

[1] Introduction to *A History of Western Philosophy* by Bertrand Russell.

is philosophy. Almost all the questions of most interest to speculative minds are such as science cannot answer, and the confident answers of theologians no longer seem convincing as they did in former centuries".

Philosophy deals with the ultimate questions of value, such as beauty and goodness which are outside the purview of science. Matters of feeling and ethical doctrines as to the best way of living are dealt with in philosophy and not in science. Philosophy does suggest and inspire a way of life.

The views of William James[1] on Philosophy deserve to be touched upon. Philosophy, etymologically means the love of wisdom. Philosophy aims at the explanations of the universe at large and not a description of its details. He refers to the views of Professor Dewey that 'Philosophy expresses certain attitude, purpose, and temper of conjoined intellect and will, rather than a discipline whose boundary is neatly marked off. William James says that Philosophy beginning in wonder is able to fancy everything different from what it is. It sees the familiar as if it were strange, and the strange as if it were familiar. It can take things up and lay them down again. Its mind is full of air that plays round every subject. It rouses us from out native dogmatic slumber and breaks up our caked prejudices.------It has sought by hard reasoning for results emotionally valuable.'

Philosophy thinks about generalities rather than about particulars. Herbert Spencer calls it a 'System of completely unified knowledge'.

From what has been said it is clear that philosophy completely changes the outlook of man and therefore affects every action of his in every day life.

There is a difference between Western philosophy and the Eastern. Western philosophy has very little to do with religion. It is an independant growth. But Eastern philosophy is more or less an outgrowth of Religion or its handmaid .

Śaivism. Śaivism in Tamil Nadu gives equal regard to devottional literature and philosophic literatue. The canonical books of Śaivism are the twelve *Tirumurais* which are devotional works and the fourteen Śaiva Siddhānta Śāstras which are philosophical works.

---

[1] The chapter on 'Philosophy and its critics' in the book *Selected papers on Philosophy* by William James.

The śāstras are considered to be the grammar of Religion, and more or less based on the insights of the saints who sang the songs of *Tirumuṟai.*

The Tēvāram and the Tiruvācakam which comprise the first eight books of the Tirumuṟai constitue the bedrock of Śaivism and Śaivā Siddhānta. The lives of the four great Caiva Camaya Acāryas, (who sang the Tēvāram and Tiruvācakam), namely Saints Tiruñāṉacampantar, Tirunāvukkaracar, Cuntarar and Māṇikkavācakar form part of their songs and consititute a unified lesson and inspiration for the Śaivites and their philosphy.

The Four Saints; Saint Thiruñāṉacampantar is a boysaint. He regards himself as the son of God. He takes some liberties with his Fahter. He is less emotional than the other saints. His is an intelluctual approach. He takes pleasure in the beauties of Nature and describes them. He takes delight in music. He sees God in Nature and in Fine Arts. This attitude is contrary to that of the Jains. Without opposing the Vaidic tradition he gives a new orientation to Hindu Śaivism based on Tamil tradition and love of Tamil.

Saint Tirunāvukkaracar was aged and experienced and he tasted the bitterness of life before getting the grace of God. So, his songs are mellow, didactic and delicately emotional. He is humble and his attitude to God is that of a servant to his Master. He also gives a new orientation to Hinduism by laying emphasis on Service to God and fellowmen. My duty is to serve (*என் கடன் பணி செய்து கிடப்பதே*) is his motto.

Saint Cuntaramūrty Nāyaṉār was very much of this world, having married two wives and having led a fairly luxurious life. But he had never forgotten the presence of the Lord even for one moment, whom he considered as his friend and on whom he depended for every kind of help. He exemplified that one could lead a normal life and yet be a saint.

Saint Māṇikkavācakar was unique in many respects. His highly emotional love for God and the urgency shown by him for union with Him is comparable to the love between the lovers. His Tiruvācakam portrays his spiritual development and his spiritual moods.

Śaiva Siddhānta speaks of four steps (or methods) in spiritual progress. They are Caryā, Kriyā, Yoga and Jñāna. These four Ācāryas are supposed to represent these four methods.

Śaiva Siddhānta philosophy as already indicated draws its inspiration not only from the songs of these Ācāryas but from their lives. The philosophy attempts to transform man from base metal to Gold. Once the man is transformed, the transformation is sure to affect his day-to-day activitives in whatever sphere they may be.

Saint Tirunāvukkaracar says that by worshipping God we will achieve the fruits of penance, our ignorance will vanish, the twists and bends in our mind will straighten and we will enjoy the highest joy. Here is his song:-

''பெருகலாம் தவம் பேதைமை தீரலாம்
திருக லாகிய சிந்தை திருத்தலாம்
பருகலாம் பர மாயதோர் ஆனந்தம்
மருகலான் அடி வாழ்த்தி வணங்கவே'' 5-864

Śaiva Siddhānta which is bound up with Religion also attempts to produce all these results. Thus we find that Śaiva Siddhānta transforms man and therefore affects his everyday life.

But my purpose is to go further and to show that a correct understanding of the principles enshrined in Śaiva Siddhānta philosophy will help not only in our spiritual life leading to Mokṣa or Final Liberation, but also in our mundane day to day life. There is a false notion that Śaiva Siddhānta philosophy is fit only for the recluse and the spiritually minded and not for those who aim at success in the mundane world. The philosophy deals with fundamental truths about God, Man and the World and these truths or laws are applicable to Man and his environment in any situation.

First Sūtra of Civañāṇapōtam: Let us take the first Sūtra of Civañāṇapōtam:

''அவன், அவள், அது எனுமவை, மூவினைமையின்,
தோற்றிய திதியே; ஒடுங்கி, மலத்து உளது ஆம்;
அந்தம் ஆதி என்மனார் புலவர்.

"As the (seen) Universe, spoken of as he, she and it, undergoes three changes (origin, development and decay), this must be an entity created (by an efficient cause). ' This entity owing to its conjunction with Āṇava Mala has to emanate from Hara to whom it returns during Saṁharam. Hence, the learned say that Hara is the First Cause."

Translation by J. M. Nallaswamy Pilllai.

The truths embodied in this Sūtra are:-

1. The Universe can be divided into two categories, namely, the animate, and the inanimate and they are pointed out as 'he', 'she' and 'it' (அவன் அவள் அது எனும்அவை)
2. Since the Universe as we see it is describable as 'he' 'she and 'it' it is divisble and therefore impermanent.
3. The seen Universe is subject to origin 'evolution) development (existence) and decay (involution) (மூவினைமையின்)
4. The Universe has been created by a Supreme Being out of an entity which is eternal. (தோற்றியதிதியே)
5. The Universe which is withdrawn to its cause during Saṁhāra is remanifested by Hara in order that Āṇava Mala may get matured for removal (ஒடுங்கி மலத்து உளதாம்)
6. The God which is the cause for involution (destruction) is also the cause for evolution (origin) (அந்தம் ஆதி என் மனார் புலவர்)

Now, let us take up for more detailed examination one of the truths stated above, namely that the Universe, and every part of the seen Universe is subject to origin, development and decay. This means that the manifested Universe is subject to eternal change from origin to decay or destrution. All the misery in this world is due to the fact that we have not realised fully the import of this law of the Universe.

We have at every stage of our life tried to resist this law with the result that we feel frustrated. Let us take for example the stage of childhood. The child which sucks the mother's milk wants to continue to be in this stage even though it has passed this stage. The mother has to take considerable pains to wean the child from this stage. After the child attains three years of age it is a job for the parents to put the child in School. The child wants to continue to play or hang on to the apron-strings of its mother as long as possible. The child has to be cajoled or threatened to take to studies. After completing the studies it is an ordeal to find a job. Marriage is another turning point in a young man's life. When the married couple start their life, it is a change not smoothly adjusted by the other members of the family. How many families have broken and how many parents or couples have become miserable on account of their inability to make adjustments consequent on their change? Retirement from service for a man is another critical period in one's life. Retirement from service though a foregone and foreseeable

fact comes as an unexpected shock to the person. He is unable to adjust himself financially and socially to the new circumstances. The changes in one's body are glaring manifestations of the law enunciated in this Sūtra, . The body grows and slowly decays. Though we know fully this law we are shocked and pained at every change in the body in its downward path. The final (inevitable) end of the body is also well known to everybody. But no one has digested this law so as to influence ones outlook and actions. Only those people are successful in this life and are happy who not only understand this law intellectually but are able to anticipate and adjust in accordance with this law of change.

Second Sūtra of Civañāṉapōtam: I will now try to show that even in a small insignificant matter of this world, a highly philosophical tenet of Śaiva Siddhānta will be useful.

In the second Sūtra of Civañāṉapōtam there is a phrase which shows how God helps the souls in bondage. '*அவையே தானேயாய்*' is the phrase.

God's relationship with the soul (in bondage) is conceived of in the following three ways:-

1. Though life is different from the body, it is one with the body and indistinguishable from it. Even so God though different from Soul, indentifies Himself with the soul and becomes one with it. *(அவையேயாய் அல்லது ஒன்றாதல்)*
2. Sun's rays are necessary for the eyes to function. Sun's rays mix with the eye's light in order to enable the eye to perceive. But sun is so distant and different from the eye. Even so it becomes necessary for God to be apart from the Soul in order to help it. *(தானேயாய் அல்லது வேறாதல்)*
3. When the eye sees an object the Self indentifies itself with the eye and sees the object. A dead eye cannot see an object. It has to be infused with life to make it work. Even so God is the life of the Soul and is together with the Soul in all its activities. *(அவையே தானேஆய் அல்லது உடனாதல்)*

To sum up, God is *one* with the soul by virtue of their inseparable association, *different* from the Soul as they are two separate categories and *together* with the Soul by virtue of the fact that God

is the driving force behind the Soul in all its activities. *(கலப்பினால் ஒன்றாய், பொருள் தன்மையால் வேறாய், தொழில் பாட்டால் உடனுமாய்).*

This principle has to be followed in our relationship with our fellowmen if we want to be of help to them. We will have to identify ourselves with others, put ourselves in their places if we want to understand their problems. A friend is one who gives you the right advice when you are in the wrong and suffers with you when unfortunately you do not take his advice and suffer. Kumpakarṇaṇ in Rāmāyaṇam is an example.

> *''அழிவினவை நீக்கி ஆறுய்த்து அழிவின்கண்*
> *அல்லல் உழப்பதாம் நட்பு''.* —குறள் 787.
> "That man alone is thy friend who turneth thee aside from wrong, directeth thee toward the right, and beareth thee company in misfortune".

The principle that God acts on the Soul by being apart from the Soul and at the same time being one with the Soul is very well illustrated by this kuṛaḷ.

This principle has to be followed especially in bringing up our children. We have not only to teach them standing apart from them *(வேறாதல்)* but be one with them and play with them, crawl with them and act as though we are children *(ஒன்றாதல்).* In teaching them to write the alphabets we have to hold their hands and write the alphabets ourselves. *(உடனாதல்)*

Karma: Let us take the principle of Karma in Śaiva Siddhānta. Karma means action. It can be done by thought, word and deed. Every deed done by thought word or action leaves an imprint or habit in the soul which is carried forward from birth to birth. A good action or 'Aṛam' results in 'Puṇṇiyam' which yields pleasure in this or in subsequent births. In the same way a bad action or 'Maṛam' results in 'Pāpaṃ' (sin) which yields pain in this or in subsequent births.

Thus, there are three stages in which the cycle of Karma works. The good and bad deeds done by one during a given birth constitute 'Ākāmiyam'. The deeds disappear; but their effects in the form of 'Puṇṇiyam' and 'Pāpam' are stored up in a subtle way, with the intellect of the self (comparable to 'vāsanās' or tendencies) and they are called 'Sañchitam'. It is the result of good and bad deeds does in this and in previous births. When a part of 'Sañchitam' (Puṇṇiyam and Pāpam) becomes ripe for enjoyment it issues as, pleasure

and pain and it is called 'Prāraptam'. In experiencing pleasure and pain the man acts with a sense of 'I' and 'mine' and as a result accumulates fresh Karma.

There are two facts about Karma in Śaivism which should be borne in mind. They are:-

1. The law of Karma does not work automatically. Man does not reap the fruits of his actions as a matter of course. God feeds the Soul with the fruits of its actions in appropriate time and in appropriate measure for the good of the Soul.
2. The results of Karma can be wiped out through god's grace. The burden of Tēvaram, especially, Saint Thiruñāṇacampantar's Tēvaram, is that by prayer and faith in God the evil effects of Karma can be annihilated.

The lessons to be drawn from the theory of Karma in everyday life are briefly stated below.

1. Every action by thought, word or deed has its inexorable effect now or in future births. Hence we should be on our gaurd always. Even if our efforts are not attended by success here and now, our efforts have their own reward. Every failure is a stepping stone to success. Karma theory should exhort us to action since we know that no action is wasted.

''தெய்வத்தான் ஆகாது எனினும் முயற்சி தன்
மெய் வருத்தக் கூலி தரும்''. —குறள்-619.

"Even though you are fated not to succeed
Exertion has its own reward" Kuṟaḷ.619.

2. If inspite of all efforts to overcome suffering we suffer we can take consolation in the fact that it is the result of our own past deeds or misdeeds. We may also take consolation in the fact that God alone doles out the resouls of our past deeds in a measure that it will benefit us. So we take consolation that suffering also, as much as pleasure, is a gift or grace of God.
3. Since Śaiva Siddhānta Philosophy as well as Śaiva devotional songs reiterate that by prayer and meditation we can get rid of the evil effects of Karma, we get sustenance by faith in God-

"அண்ணாமலை தொழுவார் வினை வழுவா வண்ணம் அறுமே"
—முதல் திருமுறை -10-1.

"Those who worship the Lord of Tiruvaṇṇāmalai will have their Karma wiped out without doubt".

Tiruñāṇacampantar 10-1

''சிவ சிவ என்கிலர் தீவினையாளர்
சிவ சிவ என்றிடத் தீவினைமாயும்''-திருமந்திரம்-2716

"Sinners do not meditate repeating Śiva, Śiva
If they meditate saying Śiva Śiva, their sins will vanish"

Thirumantiram - 2716.

''காகம் ஆனது கோடி கூடி நின்றாலும் ஒரு
கல்லின்முன் எதிர் நிற்குமோ?
கர்மம் ஆனது கோடி முன்னே செய்தாலும் நின்
கருணைப் பிரவாக அருளைத்
தாகமாய் நாடினரை பாதிக்க வல்லதோ?
—தாயுமானவர்-10-6.

"Though a million crows flock together can they with stand a single stone hurled at them? Though myriads of sins (Karmas) have been committed in previous births, are they able to hurt those who have thirsted after the grace, which overflows with mercy."

Translation by Sir Mutu Coomaraswamy

The nature of Soul:- Śaiva Siddhānta posits three eternal categories. They are God, Soul and the Bond or Matter. Soul occupies the middle positon among the three. God is the embodiment of knowledge. Bond or matter has no knowledge whatever and is incapable of gaining knowledge. But Soul in the bound state has limited knowledge and is capable of increasing its knowledge. Soul is therefore called Cit-Acit.

God is called 'Sat' in that it is not subject to changes such as evolution and involution. Matter is 'Asat' in that it is subject to these changes. Soul which occupies the middle position is asat so long as it is attached to asat, namely Bond or Matter and becomes 'Sat' when it is released from Bond and is attached to 'Sat' or God. The Soul is therefore called Satasat.

Souls are of course Sat in that they have independant existennance. But their fundamental nature is to identify themselves with their environment. Souls are compared to the crystal which reflects the colour of adjacent objects. This quality of the Soul, namely

the colour of adjacent objects. This quality of the Soul, namely becoming that to which it is attached, சார்ந்ததன் வண்ணமாதல் is an important principle in Śaiva Siddhānta. A realisation of this principle will be very useful in the day to day life of every human being.

There is a proverb in English which says "Tell me who - your friends are: I will tell you who you are". Kuṛaḷ lays great emphasis on this principle and warns us to choose the best friends. In chapter 46 (keeping alo of from vulgar company) of Kuṛaḷ, there are some very beautiful stanzas based on this psychological truth enunciated in Śaiva Siddhānta.

"Water alterath and taketh the character of the soil through which it floweth: even so the mind taketh the colour of the company with which it consorteth".

Kuṛaḷ - 452. - Trans. V.V.S. Aiyar.

''நிலத்தியல்பால் நீர்திரிந் தற்றாகும் மாந்தர்க்கு
இனத்தியல்ப தாகும் அறிவு'' —குறள்-452.

In another penetrating stanza, Vaḷḷuvar says:-

"The dispositon of a man seemeth to reside in his mind: but its veritable abode is the company in which he moveth". Kuṛaḷ 454 - Trans. by V.V.S.Aiyar

''மனத்துளது போலக் காட்டி ஒருவற்கு
இனத்துள தாகும் அறிவு'' —குறள்-454.

The company may take the form of books. The man who is attached to classics and master pieces is elevated unconciously in his mind and outlook.

Even the released Souls (Jīvaṉ Muktas) require the company of saints and proper environment to keep them in the condition or release. This is stated in the 12th Sutra of Civañāṉapōtam:-

''செம்மலர் நோன்தாள் சேரல் ஒட்டா
அம்மலம் கழீஇ அன்பரொடு மரீஇ,
மாலற நேயம் மலிந்தவர் வேடமும்
ஆலயம் தானும் அரன் எனத் தொழுமே''.

"Let the Jīvātmā, after washing off its Mala which separates it from the strong Lotus Feet of the Lord and mixing in the society of Baktas (Jīvan Muktas) whose souls abound with Love, having lost dark ignorance, contemplate their Forms and the Forms in the temples as His Form." Translation by J.M.N.

There are other qualities of the Soul expounded in Śaiva Siddhānta which are useful in day to day life. Soul cannot acquire knowledge or wisdom by itself. The senses are the windows by which knowledge of the external world is gained by the Soul. The antakaraṇas or the internal instruments interpret the knowledge gained by the senses. Thus the soul requires these instruments for gaining knowledge of the external world. For gaining knowledge of the Self and the Grace actuating the Self we require the help of the Guru who is no other than God Himslf. Śaiva Siddhānta does not therefore despise the body and the external world as they are the means for the evolution of the Soul.

Soul can acquire knowledge only step by step, that is one by one. The so called *Aṣṭāvatānis* and *Satāvatānis* do not also grasp all atonce. They sub-divide the time alloted and attempt to grasp only one thing at a time. So in our day to day life we should not attempt to acquire all knowledge at once which will only end in the break down of the nervous system.

Another quality of the Soul is that in the process of knowing a thing it identifies itself with the thing. This is what is called acquiring knowledge by identification. *(அழுந்தி அறிதல்)* So in our judgment of men and matters we should take into account this quality of the soul.

Iruviṉaioppu: As the Soul progresses spiritually it attains a stage when it acquires a new sense of detachment. This is called 'Iruviṉaioppu'. The good is done without craving for spiritual merit and rewards. The evil is avoided naturally not out of fear of consequences. An attitude of indifference to the consequences of past good and bad deeds which affect the Soul as pleasure and pain is what is called 'iruviṉaioppu'. When this stage is reached *āṇava mala* is ripe for removal. This is called *Mala-paripāka.* At this stage Tirodhana Śakti which has been doing the work of concealing itself or God and allowing the Souls to enjoy the world becomes aruḷ sakti and confers the Supreme Jñāna by which the Soul is released from bondage. This stage is called *Saktinipāta* which means descent of God's Grace. This is also the stage when God's Grace appears in the form of Guru and redeems the Soul.

Iruviṉaioppu is a very important principle in Śaiva Siddhānta which has to be practised in day to day life to the extent possible even by those who are not far advanced in spiritual pilgrimage.

Cēkkiḻār while describing the greatness of the devotees of Lord Śiva describes this quality in a beautiful verse.

''கேடும் ஆக்கமும் கெட்ட திருவினார்
ஓடும் செம்பொனும் ஒக்கவே நோக்குவார்
கூடும் அன்பினில் கும்பிடலே அன்றி
வீடும் வேண்டா விறலின் விளங்கினார்''.

—திருக்கூட்டச் சிறப்பு-8

"They who are rich in God's Grace know no poverty or affluence
They look alike at a piece of tile or Gold
They worship God out of pure love and
They don't hanker even for Mokṣa. Thus, they shine in Victory"

Periyapurāṇam - Thirukkūṭṭac ciṟappu - 8.

Tiruvaḷḷuvar hailed as 'the Bard of Universal Man' has given some tips to attain this equanimity and detachment. He says:-

''இன்பம் விழையான் இடும்பை இயல்பென்பான்
துன்பம் உறுதல் இலன்''. —குறள்-628.

"He who desires not joy and says, 'Grief is natural' is never to sorrow subject'

Kuṟaḷ 628 (Trans. by Justice Maharajan)

He adds:-

''இன்பத்துள் இன்பம் விழையாதான் துன்பத்துள்
துன்பம் உறுதல் இலன்''. —குறள்-629.

"He, who in pleasure,
exults not in pleasure,
does not in sorrow
suffexr from sorrow"

Kuṟaḷ 629 (Trans. by Justice Maharajan)

10th Sūtra of *Civañāṇapōtam:* In the 10th Sutra of Civañāṇapōtam Meykaṇṭar gives a method of getting rid of Pācam or bonds, whicn deserves to be followed here and now inorder to lead a happy life.

The Sūtra says:-

''அவனே தானே ஆகிய அந்நெறி
ஏகன் ஆகி இறைபணி நிற்க
மலம் மாயை தன்னொடு வல்வினை இன்றே''.

"As the Lord becomes one with the Soul in its human condition, so let the soul become one with Him and perceive all its actions to be His. Then will it lose all its Mala, Māya and Karma'

Translation by J.M.N.

In the born state when the Soul is subject to the Malas, it projects itself as the agent of all its actions. In that state the Lord hides Himself, as it were, behind the Soul and allows the Soul to act with the egoism of 'I' and 'mine'. But when the Soul realises the Truth, it subordinates itself, annihilates its egoism, subjects its will to that of God. When the Soul thus realizes that all its actions are God's ,the three malas Āṇavam, Karmam and Māyai cease to operate.

The key note in the above process is that the Soul should not project itself and should realize that it is nothing and god is everything. The subordination of one's ego deserves to be practised in our daily life not only for spiritual ends but for worldly life of peace and harmony. It is always dangerous to be too prominent and famous.

The Chinese Philosopher Laotse once said:-

"The best man is like water,
Water benefits all things
And does not compete with them,
It dwells in (the lowly) places that all disdain
Where in it comes near to the Tao"

Chuangtse, the most gifted among the Taoist philosophers warns us against being too prominent. Lin Yutang says in his book 'The Importance of Living' that the highest ideal of chinese Culture has always been a man with a sense of detachment toward life based on a sense of wise disenchantment. From this detachment comes high-mindedness, a high mindedness which enables one to go through life with tolerant irony and excape the temptations of fame and wealth and achievement and eventually make him take what comes. From this detachment arise also his sense of freedom, his pride and non-chalance. The author says that it is only with this sense of freedom and non-chalance that one eventually arrives at the keen and intense joy of living.

Conclusion: Śaiva Siddhānta is a great reconciler of conflicting principles. It claims to embody within itself the main principles of all religions in their proper perspective. It avoids all

extreme positions. It pursues the path of the Golden mean and of moderation. Civañāṉa Cittiār says that neither a luxurious life nor a life of poverty is conductive to the evolution of a Śaiva Siddhāntin. He is modest and moderate in his life and dealings -

The burden of this thesis is that a sincere and serious study of Śaiva Siddhānta changes the nature of man and makes him fit to journey through life, and that the principles laid down in the philosophy are useful and applicable not only in our religious life but in our daily workaday life.

Śiva Bhakti as Revealed in Tirumantiram

K. C. DHANAKOTI

The word Śiva is used in the sense of one who bestows good to the Ātmas (souls). While describing the attributes of the Lord, Saint Māṇikkavācakar says that He is one without a name and a form and while bestowing grace on His devotees, He introduces himself as Śiva. While delivering a letter addressed to Cēramāṉ perumāḷ Nāyaṉār to Pāṇapattiraṉ, the writer Śiva identifies Himself as "I am the Śiva of Tiru Ālavāy". Tirumūlar has also observed that even if you search, you will not find one equal to Lord Śiva." In the history of Tamil Literature, the credit goes to Tirumūlar for identifying the Almighty as Lord Śiva.

What is stated in the Vedas as the One, is the Omniscient Śiva Next to Him is His gracious Śakti which is one with Him and not different from Him. That one forms part of Guru, Liṅga and Jaṅgama. He had uttered the four Vedas, so that the individual soul would understand the true nature and attain emancipation. To enable the soul to strengthen itself, to control the five senses, He has the mastery over his senses. He resides in the human body and proceeds from the Mūlādhāra to the seventh step, namely, the Sahaśradala, after passing through the intermediate five stages, viz., Svādhiṣṭāna, Maṇipūraga, Anāhada, Viṣukti and Āgñā. He exists in the eight substances, namely, Land, Water, Fire, Wind, Sky, Sun, Moon and the Soul, enabling the living beings to experience His presence.

He is present in the soul in an immaculate form. He is the

Chief of the gracious Mother who showers blessings to the living beings all over the world. Among the four directions, the South is an important one, the saviour of which is Yama. He had been kicked out to save Mārkaṇṭēya who sought refuge in Lord Śiva. St. Tirumūlar says, "I sing the praise of Lord Śiva having the above mentioned traits. He is in the form of grace." It will, therefore, be not correct to take Him as one of the Tri Mūrtis, namely, Brahma, Viṣṇu and Rudra who perform the three tasks of creation, protection and destruction. Brahma, the creator, took the form of a Swan and tried to reach the head of Lord Śiva. Viṣṇu the Protector, in the form of a Varāha (Boar) tried to reach His feet. The Lord stood in the form of divine light without beginning or end and both could not see either his feet or head. Without His grace even the devas will not be able to enjoy their existence. No penance can be completed without the help of that chief. Without that Chief there is nothing to be done by the trimūrtis. Without the help of His grace, it is impossible to obtain salvation (6).* He is more powerful than the fire in destroying the evils in the living beings. He is cooler than water in showering his grace to the souls which suffer in the hot sun of birth and death. Nobody is capable of understanding his graceous trend. Lord Śiva with matted locks is one who cannot be reached either by mind or utterence.

But He is one whose very nature is to bless all souls. He is easily accessible to any one who lives according to laws of Dharma and loves him. Lord Śiva is more than a mother in doing good to such persons (8). He has golden coloured locks. He Himself is Nandi. He is the God we worship. There is no one in any world whom he worships (9). He is the one who expresses Himself as the father of all living beings. He is like the insatiable Ambrosia. He is a philanthropist having no equals. He is the Chief, existing even at the time of deluge. All should worship Him according to their religious beliefs in whatever form, name, language, place, method and time as desired. If so worshipped one can gain His grace and bliss (36).

On a deep contemplation it will be seen that the Lord's feet is the true substance, Śiva ,and that only His feet rules the universe.

The numbers quoted in this article are from Tirumantiram published by His Holiness Sri La Sri Kasivasi Arul Nandhi Tambiran Svamikal of Kasi Mutt, Thiruppanandal. (1950).

When praised the place to be reached is only His feet. His feet only is the refuge to those who are capable of experiencing Him in their mind.(138).

As laid down in the Vedāgamas there should be regular Pūjas in temples of Lord Śiva like nittiyam (daily pūja) and naimittikam (special pūja). If such worship is not conducted, the country will be afflicted with contagious diseases, the seasonal rains would fail and even the gracious king will be devoid of his strength and become an easy prey to his enemies. (517). Further there will be an increase in the crimes like murder and theft, and there will be no peace in the country.(518).

Just as the lakes collect the rain water for use by the common folk, the Lord, to meet the hunger of wisdom of the individual soul has collected the flood of knowledge in the Śivāgamas in Sanskrit and Tamil so that the world at large may be benefitted by it through Goddess Śakti (65).

The term 'Brahmins' would denote those who stand in the path of Dharma. These Brhamins are by their very nature have full sympathy towards all living beings. They are well versed in the Vedas. They contemplate very deeply on the Vedas. By doing so they have renounced desires and will be looked upon as pure ones. These are persons regularly in the habit of performing Yagñas without fail, according to the Vedas both at dawn and dusk. Therefore, the country where these people live will not be subjected to any catastrophy. The ruler of a country where they live will be one who will do good to his subjects. (229, 234).

If the Brahmins without following their duties laid down, perform pūja in temples, there will be lessening of faith in God amongst the people, the king will be afflicted with incurable diseases and there will be famine in the country. (519). Therefore, the Brahmins who are virtuous should undertake Pūja in temples according to Śivāgamas. Then only the country will be free from hunger, disease, and enemity and will prosper radiating friendship and goodwill towards its neighbours. Therefore, one of the primary duties of the king would be to ensure that suitable and capable Brahmins perform pūjas in temples.

A king should be a person who is thorough with the procedures of administering justice. A king who does not learn the methods of administering Justice is equal to Yama, the Chief of death. In a way he may be more cruel than Yama himself, because as he has

not learnt the methods of administering justice, without considering the right of things he would punish those people whom he does not like with severe penalty of death, but Yama would not go near the good and the righteous (238).

A king should notice the various deeds of the saints in the country, examine them every day and should so conduct himself that his political activity tends in the direction of protecting and safeguarding the way of the Saints. If he does not do so, his country will degenerate and deteriorate day by day. In his country ignorance will increase amongst the subjects. The king also will loose his wealth and come down of the esteem of his subjects (239).

The harmless cow, the women folk who like the cow do not have the strength to protect themselves, the Brahmins and the devotees of Lord Śiva, who are similarly placed do not possess the capacity to oppose and defend themselves. It is the duty of the king to safeguard and protect these persons and the cow. If there is no protection of the king these persons will not be able to do their duties and they would feel sorry for the same. It is, therefore, the duty of the king is to protect them (243).

The father of all living beings, namely, Lord Śiva has given out books of knowledge and each soul should follow the path laid down according to its stage of development, and according to the religion it practices. The souls who do not live accordingly will be punished by Lord Śiva severely in the next birth. But it is the duty of the king who is possessed of some qualities of the Lord to identify such persons and punish them.

In accordance with fate which is the result of our actions or karma, things that are to be done by us will be done. Those that are to be destroyed will destroy themselves. Things that are to leave us would leave. Things that should reach us would reach. One who follows the ways laid down by the Lord, who considers all lives as one and protects them and who bears the name of Nandhi without desire or dislike and experience the results there of, would be considered the companion of the lord.

The people clean in body as also in mind should visit the temple for worship with flowers, fruits, and other pūja materials (252). The Lord expects form his bhaktas only love. Love is not different from Śiva. Śiva is love and love is Śiva. Those who have realised this truth will be immersed in eternal bliss. There is no use of a worship without love. Even if one makes use of his bones as firewood and

pieces of his flesh as fuel to feed the fire of Homa, one cannot see the Almighty. It is only by worship to Lord by melting love, He will come out and reveal Himself (272). One cannot see God even if he spends 8,000 years in Yoga, duly controlling the mind, but if one meditates on Him with love, he will appear by his grace in the heart of the devotee just as the image in front of a mirror (603). As mentioned by Saint Tāyumāṇavar every individual who worships Śiva should feel that every life is a wittness to the presence of the divine, the life and the body His temple. Especially when the devotees of Śiva are met with, they should be considered as Śiva himself and given food, clothing and shelter and their needs attended to. By this conduct, the devotees are made to feel happy and the Lord in them is also happy. All the acts performed by an individual to the Lord ultimately reaches the Lord. It will not reach the devotee, but all acts done to help the devotee reach the Lord. Therefore it is very necessary that the devotees are also worshipped (1857). The good that results from giving (annadāna) to a civañāṇi is greater than the good that will accrue by building residential houses to Brahmins or building 1,000 temples to Lord Śiva (1860).

Persons who wear the lustrous sacred ash which is the protector of the body and mind ailments and which is the covering of Gangala, (Lord Siva), the karma which follows them will not remain but leaves them. Even Civakati or the refuge of the Lord will come to them.These persons will reach the Lotus feet of the Lord and be one with him, and thus attain eternal bliss.(1666).

It is necessary that the people should praise and worship the devotees who have adorned themselves with the sacred ash and Civamaṇi. It is not for them to investigate whether one is a real devotee or a false one. The king with the help of genuine Civaṉaṭiyārs has to correct the imposters and this is good for the king himself, his subjects and the country (240 & 242).

The king should not be a silent spectator to the harm made by the evil men to the devotees of Śiva. The king should locate, identify such evil minded persons, apprehend them and punish them. The king should see that the devotees of Śiva do not get hurt, either in body or in mind. If the devotees are hurt, even a big country or state will lose its prosperity (534).

The Saint Thirumūlar hits against the pretentious Sanyāsis who without working for their food and who in appearance take on the character of a yogi, hypnotise the common folk addressing them as

fools. He advises them that no good would result by this useless disguise and if they want to achieve the results of true tapas they have to renounce the life of lies and by extreme love, praise the grace of the Lord, sing and dance, regret for not attaining this stage so far, weeping and wailing, search for the Lord both inside and outside and see his lotus feet by contemplation (1655).

Thinking that your Lord is not present here, some of you conduct yourself in a manner not conducive to discipline or intergrity and perform many misdeeds. When the situation is examined thoroughly, it would be seen that every deed performed by you is being watched by Lord Śiva who is present everywhere (Omnipresent). Lord Śiva watches over every act of your deeds by being present both inside and outside of you. If you are able to feel that He is your chief, the evil deeds performed by you earlier in a surreptitious manner will be left behind and you would become persons with awareness of Him (2067).

To the extent you are able to direct your mind or consciousness towards the Lord, do contemplate on him. You learn the Lord's true praise and with adequate words express them in your worship. Even though there are persons who deny the existence of the Lord, because of the only reason that they are not able to see him physically in the world outside, yet to those who contemplate on him and praise him he is ever present in their hearts (2103).

If birth alone is taken into consideration for classification of human beings entire human race is one. The Omniscient Lord who is to be worshipped is also one. Therefore, always think thoughts which will result in good to all lives. To those who entertain such thoughts the pain of death by Yama does not exist. There is no other way except this. Even though one goes about to many places approaches many, there is no other way for salvation than this. Therefore, you, standing in the path of virtue without disembling, establish the Lord in your hearts always and you will be emancipated. Thus Saint Tirumūlar has exposed the pretentious sanyāsis and their methods and advises the people not to follow them.

God, life and shackles are the three primary things that exist according to the Śaiva Siddhānta. Like the Pati or Lord the life or the individual soul or Pacu and the shackle or Pācam are without beginning. But the individual soul and the shackle do not have the capacity to affect the Pati or the Lord. The Pati or the Lord on account of His infinite grace towards the individual soul approaches

the soul in the form of Guru and when this happens the individual soul loses its physical awareness and the shackles or the pācam leaves it (115).

The place where Lord Śiva would like to be seated is the Heart. It is this heart which is the shrine (Garbagrha) where He stays. This body composed of flesh and bone is His temple, the main entrance to this temple to proceed and worship the Lord is the mouth. It is the individual soul which recognizes this and is conscious of the same is the Śiva Liṅga. It is only then the five Jñanendriyās which normally do harm get transformed into lights (1823).

It is a moot question how the offerings to Lord Śiva made during the penance or homa eternally will be right when Lord is residing in the temple of the heart. Therefore, it will be seen that the singing of the songs of Tirumuṟais which have the capacity of pleasing Him is food for Lord Śiva. It is also the offering of milk (1824).

People born in this world should get rid of the pains of births and deaths and attain salvation and should feel this to be the purpose of having been born.

The getting rid of births and deaths can only be attained by having recourse to the grace of Lord Śiva who is the Chief of every one. Even if you search you cannot get a God equal to Him. He is the first of the trinity, more kind than the mother, all the devas worship him, there is no one whom he worships. Because of the grace of Lord Śiva showered on individual souls they should get rid of attachments. To attain salvation He has produced Veda Śivāgamas. The Śivāgamas speak of four paths by which the Lord can be reached. All the souls that are involved in Śivabhakti have to renounce the sense of the 'I' the internal attachment and sense of "mine" the external attachment. And to this end Saint Tirumūlar speaks of the uncertainty of the body, youth and wealth. A case in point is the example of one house holder who after having taken rich and tasty meal, retires for the night in the company of his wife. While whispering to her secrets suddenly complains of pain on the left side of the chest and before the doctor could come passes away (148). "This is the state of the world". It is for this uncertain life, that makes individuals work day in and day out - all the 24 hours a day. Leaving off such unfruitful activities the saint asks "Cannot one seek the Lotus feet of the Lord which is permanent in nature".

Next, the people should make themselves suitable to worship the

Lord by performing dharma-spreading education, impartiality, forbearance, non-commission of evil acts, non-killing, following vegetarianism avoiding adultery, not being addicted to drink being lustless and above all seeking the company of elders.

The individual should be a person who possess these good qualities. If he does not possess them, he should cultivate them.

When speaking of dharma, a human being who possesses the six senses should worship the Lord every day by offering Him atleast a green leaf, to a cow hand ful of hay or dried grass and to the poor a handful of food. He should speak to all those with whom he comes across in a kind and sweet manner. The Saint asks the question "Are all these difficult to perform? Can you not do this daily? (252)."

In the chapter on "*Audio Education*", he states that the Lord is the Chief of all the devas; He is in the form of sound and the individual souls who are aware of these recite the songs sung in his praise, hear the meaning of these songs from the learned - examine the truth and get the doubts cleared; after clearing these doubts concentrate on this real substance, and the individual soul will become the same Śiva (301).

To enable the individual souls to hold fast to the Omnipotent Lord he explains the eight courageous deeds performed by Lord Śiva (Aṭṭa Viratam).

Of the Śiva Āgamas the kāmika and the like speak of the four fold paths to reach the lord. They are the cariyai, kiriyai, yōka and the ñāṉa. The four fold paths have been expounded keeping in mind the individual soul's stages of developemnt.

CARIYAI

Those who are involved in the worship of Lord according to the Cariyai, engage themselves in visiting temples, sweeping the place clean, pluck suitable flowers and weave them into garlands, get water for the thirumañcana of the deity, ringing of the temple bells, worship Śiva standing infront of the sacred lamp. Further these persons undertake pilgrimage to sacred places, visit the temples and worship the presiding deity. This method of worship is called the dāsamārga. Those who worship the Lord in this manner reach the world where the Lord dwells. This mukti is called Cāloka mukti.

KIRIYAI

The word kiriyai means worship. The worship is of two kinds, the internal or the ātmārtha pūja and the external or the parārtha pūja. By ātmārtha pūja the Lord Śiva is enthroned in the akam or the heart and worshipped by the individual, sitting in an isolated place. The parārtha pūja consists or visiting temples and worshipping the Liṅgamūrty for the welfare of the world. During this worship the devotee by his thought process brings out the Lord from his heart and instals Him in the external Liṅga, performs the cleaning of bhūta, dravya, ātmā, mantra and Liṅga. With great reverence worship is done by showering flowers exhibiting the dūpa, dīpa and placing the naivedya in front of Lord and finally receive the Lord back into his heart. Those who are engaged in this internal worship should worship the Lord with eight puṣpas (Aṣṭapuṣpas). They are; Not killing, Charity, Control of the senses, Forbearance, Penance, Truth, Love and Intelligence. As stated by St. Māṇikavācakar one should worship the lord with heart felt love and affection. Worship performed without love has no effect (1452). These persons should receive the fourfold dīkṣās, namely, Samaya, Viṣeṭa, Nirvāṇa and Achārya Abhiṣeka and do pañchakṣara japa.

This path is called the satputramārga. They have the opportunity to be very near Śiva. This mukti is called Sāmīpa mukti.

YŌKAM

Persons following this mārga will meditate on the Lord without thought of their body. They will be immovable like a painting (citra) and will meditate. There will be an aroma around them as smell from a flower. This smell is called the Civamaṇam (1459). When one sits in yoga in this manner the internal sun, the moon and the fire would be seen as a lustre before the head. It is only those who are able to take the internal 'Soma, the moon, Sūrya, the Sun, and Agni the fire to the middle of the eye-brows can be considered as real yogi. It is this experience that gives meaning to the mahāvākya "Tat tvam asi" (That thou art). This is penance. This make one a celestial.

Even those who follow this path should receive the Samaya, Viṣeṭa, Nirvāṇa and Abhiṣeka dīkṣas. By Samaya Dīkṣā it is meant that the individual performs lājayoga, Śivayoga etc. By Viṣeṭa dikṣa it is meant that one follows the aṭṭāṅga yoga path, by Nirvāṇa dīkṣa one has the darśan of Śakti, by Abhiṣeka dīkṣā one obtains

various siddhis. This path is called the sagamārga and the followers attain the Sarūpa mukti.

MAKĀVĀKIYAM

'You have become that' is the meaning of the Mahāvākya, 'Tat Tvamasi'. 'I have become that' is the Bhāva of Śivogam. The student retaining the bhāva of 'Tatvamasi' sheds the sense of 'I' or ego. The famous Guru Nandhi in his infinite grace will make the individual soul or the ātmā to become one with Lord Śiva. By the grace of the Guru the individual soul which has become Śiva will experience boundless happiness, attaining the final stage of salvation (2577).

ÑĀÑAM

The word 'Jñāna' means the sense which perceives the all pervading Paramporuḷ. The cariyai, kiriyai, and yōkam are the three paths leading to Jñāna. Any path that does not lead to Jñāna is useless. By Cariyai, kiriyai and the yokam, one attains padamukti. Such beings have re-birth. But ñāṉam will confer paramukti. This is the only mukti by which one will not be born again. It is those who are advanced in the path of the Jñāna that are considered to be Elite of mankind. In 1467th stanza the Saint states, it is only in the body of such Jñānis the Lord resides as in a temple.

These persons are always meditating upon the form of the Lord. His characteristics and they get the consequential fruits thereof. These persons will be immersed in the nādhabrahma '(sound that comes from water) (1471) and shed lustūre. These Jñānis have also to get four types of dīkṣās. To be aware of His real nature is Samaya dīkṣā, to obtain the grace of Lord Śiva is Nirvāṇa dīkṣā. To merge with the Guru or the world of light is Jñānābiṣeka (1476).

This path is named as the path of sanmārga. Those people who give reverence to their guru can also reach the ultimate by the sādhana. The mukti thus attained is called Sāyujya mukti.

To attain this high level the human body is necessary.

It is, therefore, that the human body should be safeguarded. One should not go about doing things as he pleases and thus bring about the decay in the human body very early in life. It should be remembered that the Lord resides in this temple of the human body

and for the advancement of the ātma the human body should be looked after and protected.

Without attachment on wordly things the devotee like the slow and continual flow of oil should worship the lord within and to such devotee the Lord in the form of Guru appears and showers His grace.

To see the body of the Guru as the covering of Lord Śiva is the Cariyai in ñāṉam. To chant the name of the Guru as the name of the Lord and perform worship is kriyā in Jñāna. To take the upadeśa of the Guru as the Lord's and act accordingly is yoga in Jñāna. To think of the Guru as Lord Śiva and contemplate on him is Jñāna in Jñāna (139). Though one performs worship with sweet smelling sandal brought from deep forest and sweet smelling flowers he cannot attain salvation. For only those who feel that Guru is Śiva can attain the Lotus feet of the Lord and remain in ecstacy (1848).—Therefore, the Guru should be considered as Lord Śiva and worshipped.

When the sun is not present in the sky, the convex lens does not have the capacity to inflame a piece of cotton, but when the sun appears and his rays are focussed it burns the cotton. In the same manner the malas or impurities in the devotees get burnt by the fire of knowledge (Jñānāgni) bestowed by the grace of the Guru. Just as the śparṣa vedhi by its mere touch turns or changed baser metals into gold, so also the sat Guru by his śparṣa dīkṣa removes the three malas from the individual ātmā and confers salvation or Śivagati.

CONCLUSION

"In this kaliyuga the human beings can reach the Lotus feet of the Lord by an easy method", says Saint Tirumūlar and this method is that all such beings with cleanliness of heart should chant the mantra "Śiva Śiva" without interruption. This one method is enough to attain salvation. This one act of the devotee will remove the karma which is the seed for re-birth and makes the individual suitable to receive the grace of the Lord and attain salvation.

"The evil mongers do not utter Śiva Śiva
If one utters Śiva Śiva the evil karma gets destroyed
If one utters Śiva Śiva he becomes deva,
By saying Śiva Śiva one attains Śivagati" (2716).

Let us also follow the easy method and obtain the grace of Lord Śiva and be immersed in Śiva Sāyujya.

The Philosophical Aspects of Paripatal

S. N. KANDASWAMY

1. *Introduction*

Systematic thinking and sincere understanding about the mysteries of the Universe and the meaning of life led to the germination of the various schools of Indian philosophy. Philosophy in its primary sense meant 'love of wisdom' (Gr. Philo-love, sophia-wisdom), and in its applied sense denoted the search for the Ultimate Reality through the light of reasoning. It seems that philosophy has been developed from religion. According to Lactantius, religion being a deriyative of religare meaning 'to tie' indicated the knowledge of being tied to a higher power. Religion is mainly based on faith and belief, whereas philosophy is purely based on reasoning. The religious experience often withstands the test of philosophical reasoning and hence, religion and philosophy are considered to be interrelated disciplines as far as the Indian thinkers are concerned. The experience and intellect are the two wings of the philosophical bird. The philosophical fore-runners being the saints and sages are really the seers of the ultimate truth through their intuition, insight and direct experience and hence, the philosophical systems are named as darśanas in Sanskrit (dṛ-to see) and kāṭci (kāṇ-to see) in Tamil.[1]

---

[1] KANDASWAMY, S.N. *Tirukkural kūrum uruti-p-poruḷ*, *p.*71. also, see: Puṟam 192:10-11.

2. *Tamil Sources*

It was customary with the Indian philosophers whether they lived in the far south or in the distant north to exchange their views through Sanskrit, the then media of the intelligentia. This does not mean that they lagged behind in realising the necessity to effectively express their thoughts through their mother-tongne so as to enable the readers for an easy and clear understanding. The lofty thoughts of the philosophical speculation are not only found in Sanskrit, Pāli and Prakrit, but also in Tamil. In this context, it is appropriate to mention that the first available compendium of the various systems of Indian philosophy is found only in Tamil, i.e., in the 27th chapter of Maṇimēkalai (500A.D.), leave alone the later treatises viz., Civañāṉacittiyār, Nīlakēci, Tattuvappirakācam etc. As early as 1899, Maxmuller observed:

"In the South of India there exists a philosophical literature which, though it may show clear traces of Sanskrit influence, contains also original indigenous elements of great beauty and of great importance for historical purposes. Unfortunately few scholars only have taken up, as yet, the study of the Dravidian languages and literature, but young students who complain that there is nothing left to do in Sanskrit literature, would, I believe, find their labours amply rewarded in that field."[1]

The healthy suggestion given by this eminent Indologist should stimulate and inspire the sincere researchers to focus their attention on the Tamil philosophical works to reconstruct the history of Indian philosophy. In this context, the International Institute of Tamil Studies richly deserves the appreciation of all the Tamilologists for its ideal project of conducting a seminar on the philosophical heritage of the Tamils.

3. *Paripāṭal*

Paripāṭal is a type of musical composition for which the prosodical rules are elaborately prescribed in Tolkāppiyam. The classical work that contains poems of this type is also named Paripāṭal, -(giving prominence to the form) which has been classified as one of the Eight Anthologies of Caṅkam period. Originally the text contained

[1] MAXMULLER, K.M. *The Six Systems of Indian Philosophy, pp.* XXI-XX.

70 poems, but now we have only 22. Some stray verses and parts of Paripāṭal as found in the Commentaries and Puṟattiraṭṭu have been appended to this text by the learned editor U.V.Swaminatha Iyar. Parimēlaḻakar (1400 A.D.), a Vaiṣṇavite by birth, but an erudite scholar in the various systems of Indian Philosophy has written a brilliant commentary to this work. But, it is not available in completion.

The theme of Paripāṭal is to eulogize the glory of Tirumāl and Cevvēḷ and to delineate the love - affairs of all grades of human kind while taking their bath in the River Vaikai. Basically Paripāṭal is not a philosophical text. Nevertheless, the poems on Tirumāl and to some extent the poems on Cevvēḷ have some aspects of philosophical and theological significance, though they are primarily representing the early specimens of Tamil devotional literature. First and foremost, let us take the poems on Tirumāl for our study.

3.1. *Tirumāl Poems*

These poems are six in number (i.e. 1,2,3,4,13 &15) and they are composed by different authors. A comparative study of the contents, style, structure, prosody and language of these poems and those of the early Aḻvārs clearly exhibits the fact that the former naturally precede in time by a few centuries at least to the latter. Hence it is proper to maintain that before the advent of the Āḻvārs, there was an active movement of Srivaiṣṇava school in the South as evidenced from the Tirumāl poems of Paripāṭal, which actually serve as the fountainhead of the Tamil Vaiṣṇava theology and philosophy. In these poems references to the Āgamas, Vedas and Upaniṣads are many. In Paripāṭal, the words vētam, maṟai, vāymoḻi, mutumoḻi, pulam, keḻvi and curuti are synonymously used to denote the Vedas.[1] According to Parimelaḻakar, the Sāmaveda, rich in melody, is indicated by the musical note 'ēe' (3:62). In some contexts, the words vāymoḻi, and maṟai denote the Upaniṣads.[2] The words kēḻvi and virinūl denote the Āgamas.[3] Most of these words under reference also occur in other Caṅkam classics to denote the Vedas or Āgamas. Since all these words except Vētam and Curuti are pure Tamil, some scholars suggest the possible existence of some

---

1 KANDASWAMY, S.N. *Paripāṭaliṉ kālam, pp.* 12-14.

2 *Ibid*,pp.14-15.

3 *Ibid*,p.17.

body of Tamil Vedic literature on a par with the Sanskrit Vēdas. Tolkāppiyar included vāymoḻi and mutucol among the sevenfold literary forms that were current in his days, perhaps indicating the nature of the Tamil Vedic literature. Anyhow there are scholars of Indology who boldly stated that sufficient sections in the Vedas and Upaniṣads are the product of the Tamil genius.[1] Hence, the references in Paripāṭal to the Vedic lose may be taken to include the native elements also.

Before directly proceeding to extract the Vaiṣṇava philosophy as found in Paripāṭal, let us initially trace the intimate knowledge of the poets in the twin systems of Samkhya and yoga, being the earliest systems influencing in one way or other almost all the systems of Indian philosophy.

4. *Samkhya philosophy*

Kapila is the founder or the earliest redactor of the principles of Sāmkhya philosophy. It is often said that kapilavastu, a place near Benares is named after him and since it is the birth place of Buddha, kapila is considered to belong to pre-Buddhistic period (i.e. before 600 B.C.). However, some scholars are of the opinion that Kapila belonged to the South, and the city Kapilaneṭu nakar mentioned in Puṟam by the poet Kapilar is named after the Sāmkhya Kapila, whose name was popular among the Caṅkam poets, some of whom bear the name Kapilar and Tolkāppiyar (i.e. Kapilar, the ancient one).[2] In support of this view, they quote a Tamil work, *Kapilar Akaval* written in a furioṅs style with revolutionary ideas condemning the Vedic rituals, priestly supremacy and caste system and these ideas form a central place in the Sāmkhya ethics. The Akaval under reference seems to be a later work ascribed to the ancient Kapila. However, the prevalence of a Tamil tradition of Sāmkhya philosophy is not completely ruled out. Frequent references to the various categories like the subtle and gross elements, organs of action and cognition found in the Caṅkam classics should be presented before the philosophical historians who endeavoured to find out some stray references or nomenclature in the Vedic lore to spell out that Sāmkhya

---

[1] (a) BASHAM, A.L. *History and Doctrines of the Ājīvakas, pp.*4-5.
(b) KARMARKAR, *The Religions of India Vol. I, pp.* 51-52. (The Vrātya systems).

[2] *Paripāṭaliṉ kālam,* pp.24-26.

is the outsome of Vedic knowledge. In Maṇimekalai (500 A.D.), the principles of Sāmkhya philosophy are outlined and they differ in some aspects from the account found in Isvarakrishna's Samkhya Kārikā.[1] The Samkhya system as noticed in Paripāṭal is presented in a natural language and in an unaffected style, and it seems to be original and not a true translation of any Sanskrit work. It is to be understood that Sāmkhya philosophy was not the property of a particular locality and in all likelihood, it was as any other branch a national philosophy for which the Tamils also contributed their share. In this context, its anti-vedic nature and non-vedic origin as pointed out by the specialists in the field are to be borne in mind.[2] Since, the Samkhya has been the earliest attempt to propound the theory of evolution of the Universe, the remaining systems naturally inherited its metaphysical elements.

Only as a passing remark while singing the glory of the Absolute, the poet, Kaṭuvaṉ Iḷaveyiṉaṉār presents his knowledge in Samkhya which is purely theistic. The whole system is so beautifully, briefly and precisely portrayed in three metrical feet which run thus:

"pāḷeṉak kāleṉap pākeṉa oṉṟu-eṉa
iraṇṭu-eṉa, mūṉṟu-eṉa, nāṉku-eṉa, aintu-eṉa
āṟu-eṉa, eḷ-eṉa, eṭṭu-eṉa, toṇṭu-eṉa
nālvakai ūḷieṉ naviṟṟum cirappiṉai" —3:77-80.

In this passage, the technical terms of philosophical significance are pāl, kāl, pāku, oṉṟu, iraṇṭu, mūṉṟu, nāṉku, aintu, āṟu, eḷ, eṭṭu and toṇṭu.

Perhaps these pure Tamil words were easily understood by the time of the poet and they were found in some Tamil texts on Sāmkhya during the period of paripāṭal. These words denote the various catgories or tattvas of Samkhya system, and they are not found in the earliest extant Sanskrit text on the subject viz., Samkhya kārikā.

To understand the significance of the above passage, we have to closely follow the illuminating commentary of Parimeḻaḻakar. The first word pāl, and the last word toṇṭu indicate the two metaphysical realities viz., puruṣa and prakṛti. The remaining ten words that lay between these two denote the evolutes from the uncaused cause,

---

[1] KANDASWAMY, S.N. *Tamilum tattuvamum, pp.* 193-198.

[2] GERALD JAMES LARSON, *Classical Sāmkhya - An Interpretation of its History and Meaning, pp.* 17-19, etc.

the root prakṛti. Let us take these words one by one and consider their philosophical significance in the light of Parimēlaḻakar's connotation.

1. *Pāl*—Puruṣa

According to the doctrine of Samkhya, from Puruṣa nothing is produced. So, it is named as Pāl. Pāl is a pure Tamil word and is also found in the Tirumuṟai literature. Literally it means void. But it is not a non-reality or a non-entity, but an ontological reality as understood even in the Mādhyamika Buddhism and Advaita Vedānta. Since Puruṣa is a passive spectator and not an active participant, its mere existence without any movement is denoted by its name Pāl. It is considered as neither cause nor effect in the Samkhya philosophy.

2. *Kāl - Mahābhūtas*

The second word kāl denotes the five gross elements (i.e. the Mahābhūtas) commencing from ether. Since they are evolved from others (i.e. tanmātras) and also from them some other thing (in the secondary evolution) are produced, they are named as kāl. literally, Kāl means to pour, shed or to generate. Here, this word denotes the five gross elements viz., ether, air ,light, water and earth, generated from the respective tanmātras viz., sound, touch, colour or form, taste and smell.

3. *Pāku - the five karmendriyas*

The third word pāku indicates the five organs of action (karmendriyas) viz., tongue, feet, hands, anus and the genital organ. These organs could very well be subsumed under the five gross elements but they are classified according to the difference in the action viz., expression, movement, giving (-doing), excretion and procreation, and hence they are named so i.e. pāku. The Commentator gives one example to support his connotation of the word pāku, i.e. Just like the things which are apportioned are called portions, so also those organs (of action) that are classified are called as a class i.e. pāku.[1]

4. *Oṉṟu - the sound-potential*

The numeral onru (-one) indicates sound, the quality of ether.

---

[1] *Paripāṭal* (Dr.U.V.S. Edition) p.25 (see the commentary).

Since this quality is evolved prior to other qualities, it is named as he (primary) one. Counting the elements on the basis of its order of evolution is applicable to the subsequent qualities also.

5. *iraṇṭu-the touch-potential*

The number iraṇṭu (-two) denotes sparśa or touch, the specific quality of air.

6. *mūṉṟu-the colour-potential*

The number mūṉṟu (-three) denotes the colour (or form) potential, being the special quality of fire (or light).

7. *nāṉku-the taste-potential*

The number nāṉku (-four) indicates the taste-potential, being the special quality of water.

8. *aintu - the smell-potential*

The numeral aintu (-five) denotes the smell - potential, the special quality of earth.

So, the numerals from one to five indicate the five subtle-elements from which the respective gross-element were evolved. Here, the commentator explains that the numerals iraṇṭn to aintu denote individually a particular thing (i.e. pūraṇapporuḷ). To put it clearly, iraṇṭu (-two) does not mean two things, but it means the second quality viz., the touch-potential. So also mūṉṟu (-three) does not mean three things but it means the third quality or tanmatra viz., the colour potential. So also the rest.

9. *āṟu - the six elements*

The next number āṟu (six) unlike the previous four numbers denotes the six elements, i.e. It is not used to denote the sixth category, but to denote the six categories, i.e., the five sense-organs viz., ear, body (-skin), eye, mouth and nose plus the mind. Since the mind works through the sense-organs, all these six elements are collectively indicated by the numeral āṟu (-six). Here, the commentator mentions that according to one school of Samkhya philosophy, the cognitive elements are six in number (including the internal organ, mind). Hence, the Paripāṭal poet represents this particular school.

10. *ēl - ahamkāra (ego or Cosmic Consciousness)*

The numeral ēḷ (-seven) like iraṇṭu mūṉṟu etc., denotes a particular category i.e., the seventh element ahamkāra, the cosmic consciousness.

11. *eṭṭu - mahat (Buddhi or Cosmic intellect)*

The numeral eṭṭu (-eight) indicates the eighth element mahat or Cosmic intellect.

12. *Toṇṭu - The root Prakṛti*

Toṇṭu, a very old Tamil word rarely found in Tolkāppiyam and Caṅkam classics actually means nine. Here, it denotes the ninth reality i.e., the root prakṛti, the primordial matter. (In Tamil,) the number nine is the last single digit numeral, after that we count again from 1 with 0 or 1,2, etc. So, the final reality is indicated by the final numeral toṇṭu, and the still final reality is indicated by pāl which is symbolized by the numeral Zero: Since, the Sāmkhya accepted these two as absolute realities, it is also known as Dualistic (realism).

The Commentator further elucidates that since the poet following a special method counts from mind, these elements are named after the numerals.

Scholars[1] opined that 'Sāmkhya' is derived from the root (sam+) khyā meaning 'counting', number and hence it is a system of philosophy in which precision of reckoning is observed in the enumeration of its principles. This semantical significance of the term Sāmkhya is fantastically preserved in the Tamil tradition of Paripāṭal.

The fourth line in the above passage of Paripāṭal explains the theistic nature of the system. The Absolute is above all these 25 tattvas or categories. He is always adored by these in the four æons The word eṇ (3:80, literally means number) denotes the Sāmkhya categories which provide the necessary apparatus of organs and limbs to thePuruṣa (-the individual soul) to have a clear understanding of the cosmos and the cosmic soul (- Parama Puruṣa).

The enumeration of the elements in the afore-mentioned passage of Paripāṭal is in the order of involution. So, if one counts the various tattvas in the order evolution, he has to commence from the last i.e., from toṇṭu (-Prakṛti), the Primordial matter, the uncaused

---

[1] *Classical Sāmkhya*, p.2.

cause. From Prakṛti is evolved ahamkara (-ēḷ). From ahamkāra with the preponderance of sattva guna proceeds the six organs of cognition (i.e., the mind and the five jñānendriyas). Then the numbers one to five denote the five tanmātras, which are also derived from the ahamkāra with the preponderance of tāmasa guṇa. Then the five organs of action (-pāku) are also emerged out from the ahamkāra of Rājasa guṇa. So, ahamkāra is the ground of the evolution of six organs of cognition, five subtle-elements and five organs of action. Then from the tanmātras (-subtle-elements), the five gross elements are evolved. It is to be noted that the three guṇas are not overtly mentioned in the above passage, but they are indicated in some other portion which we see later.

Since, the poet says that all these categories are unfolded from the Absolute, it is to be understood that the Absolute is the Efficient cause, while the Prakṛti is the first cause or material cause. The purpose of the volution is meant for the benefit of the souls which are innumerable, belonging to various stratas and classes (3:1-10; 13:23 etc).

The Paripāṭal line, "māyōy! niṉvayiṟ parantavai uraittēm" (3:10) clearly indicates the concept of creation engrafted with the theory of evolution.

The same commentator while elucidating the contents of the 27th couplet of Tirukkuṟaḷ, reads the Sāmkhya speculation and concludes that apart from the 25 elements there is nothing to be known as world.

In another portion of Paripāṭal (13:14-29), we have one more account of the Sāmkhya thought. Here, the poet Naleḻuṇiyār addresses Tirumāl, the Absolute in the following manner:

"Taste, Sound, light, smell and touch - All these art
Thou, Oh invincible Lord!
Thou art the organs of Cognition and action,
Among the five that I first mentioned (i.e.the five subtle elements)
Thou art the ether emerged out from the one (i.e.sound),
Thou art the wind felt by the two qualities (i.e.sound and touch)
Thou art the five felt by the three qualities (i.e. sound + light),
Thou art the water felt by the four qualities (i.e. sound + taste),
Thou art the earth filled with all the five qualities (sound + smell).
Hence all the souls of the triple-seven worlds along with the, Root principle (i.e.Prakṛti), virtue and vice (-that are responsible for

pleasure and pain, being the outcome of the guṇas), the beginningless time, space, mind and fire are emerged out from you!"

This passage bears ample evidence to the Sarīra-Sarīri Sambhanda (-Body-soul relationship) of the Vaiṣṇava theology).

The Commentator adds in explaining the Prakṛti (-which is meant by the word mūlam, lit., root, in the text) that it contains the triple qualities of Sattva, Rajas and Tamas in equal measure causing pleasure and pain as a result of knowledge and ignorance which seem to be the nature of the soul. Actually due to the clinging tendency towards the matter, the soul experiences the dual aspect of pleasure and pain which really belong to the matter and not to the soul. As soon as the soul withdraws its contact with the matter, then it is freed from the bonds of the material world and abides in its intrinsic nature called kaivalya (isolation) or mukti (liberation) which is the ultimate aim of the soul.

The triple guṇas

The Concept of guṇa in the 'Sāmkhya Philosophy is entirely different from that of the Vaiśeṣika philosophy where guṇa denotes the attribute of a thing. According to John Davies, the guṇas in Sāmkhya are a mere hypothesis, invented to account for the manifest differences in the conditions of formal existence.[1] The guṇas are three viz., 1. Sattva-truth or goodness 2. Rajas-passion or foulness and 3. Tamas-darkness or dullness. These triple qualities are latent in the Prakṛti in its manifested condition and they are held responsible for the varying degrees of joyous, grievous and stupefying nature. They mutually subdue and support each other in the process of evolution. Even the gods of Hindu Trinity are represented as springing from the triple guṇas as seen in the Paripāṭal line, "mūvuru ākiya talaipiri oruvaṇai" (13:37). Here, the Commentator elucidates that the Trimūrti, who symbolize the triple qualities are non-different from the Absolute, Tirumāl (-this may be taken as an equvalent to Parama puruṣa in the upaniṣads). According to Muir, the rajas quality was born as Brahma, the tamas as Agni and the Sattva as Viṣṇu. In the place of Agni some versions put Rudra.[2]

---

[1] JOHN DAVIES, *Translation of the Sāmkhya kārikā of Iśwarakrishan, p.24.*

[2] *Ibid,p.25,f.n.*

The influence of the guṇa theory is also found in the writings of the greek thinker Aristotle.[1]

The Number of Categories

In the history of Sāmkhya philosophy, there are various stage of development. Caraka (100 A.D.) does not give a place for tanmātras in his exposition of Sāmkhya system.[2] One school never admitted the concept of Absolute and counted only 24 elements or tattvas taking Puruṣa and Prakṛti as a single category. Another school enumerated 25 elements giving due recognition to Puruṣa and Prakṛti, by counting them separately. When the influence of yoga system pervaded the realm of Sāmkhya philosophy, the Absolute principle was included and hence 26 -categories were counted. This school gained currency in the Mokṣadharma, and Bhagavadgīta of Mahābhārata. The Sāmkhya school of the Tamil tradition as preserved in the Paripāṭal poems goes a step further. It adds one more metaphysical reality i.e. the eternal time which has been conceived as beginningless as evidenced from the text, "mutaṉmaiyiṉ ikanta kālam" (13:24-25). Hence according to this account, not only the Puruṣa (-both the individual soul and the Cosmic soul) and Prakṛti, but the time also has been considered as anāti (i.e. without origin), i.e. it was not caused by any one. If we include the time principle, then the categories as found in Paripāṭal come to 27. Still in another place while describing the transcendental native of the Absolute, it is said that he goes beyond the three times viz, the past, present and future (13:44-47) and he exists even before the time (kāla mutalvaṉ 3:61, may also be taken as the chief who controls the time principle), and thus leads to the conclusion that the Absolute alone is the ultimate reality in the Vaiṣṇava Sāmkhya or theistic Sāmkhya as found in Paripāṭal. In this connection, it is proper to mention that the Absolute in the Bhagavadgīta declares that he is the Time Principle.[3]

4.1. *The upaniṣadic version of the theory of evolution*

In propounding the theory of evolution, the Upaniṣads developed their own theories and they widely vary from the Sāmkhyā

---

[1] *Ibid.p.*24.

[2] DAS GUPTA,S.N. *A History of Indian Philosophy*, Vol.I,p.213.

[3] Bhagavadgitā: "Kālosmi"

theory of evolution. According to the Taittrīya Upaniṣad, the process of evolution is as follows:

"When the Supreme Spirit began to evolve Cosmos, He first produced the ether from ether came out the gaseous condition, from the gaseous, the igneous condition, from the igneous, the aqueous (i.e. liquid or molten) condition, from the aqueous or molten came out the solid state. From the solid earth were produced the herbs, from the herbs the food, from the food was produced the seed of animal life, and thence man."[1]

This account is also noticed in the Bṛahadāraṇya and Chāndogya Upaniṣads. From this account, it is evident that the five gross elements are not evolved from the five tanmātras as noted in the Sāmkhya evolution. The Atman (Absolute) is the First cause and from it the first gross element ether came out. From ether the air, from the air the fire (or light), from the fire the water and from the water the earth came out. This theory of evolution is not foreign to Paripāṭal which presents a similar account in the opening lines of second poem (2:5-12). A free rendering of this Tamil passage is given below:

"The ether, which is the abode of the unseen paramāṇus of air and other gross elements came out with its quality of sound. This evolution of ether took a very long time known as ūḻi (i.e.aeon). From the ether, the air that makes all things to move evolved and this evolution took many aeons. From the air, the light (or fire) came out and this also took many aeons. From the light (or fire) the dew and rain poured out for many aeons. Finally from the water, the earth (-which had been all along with the previous four gross elements) came out and this took one aeon."

A Comparison of the contents of the above quoted passage of Paripāṭal and the Upaniṣads reveals the notable difference in presenting the theory of evolution. Modern science posits a very long time for the evolution of each and every gross element and this aspect is astonishingly found only in the Paripāṭal portion and not in the Upaniṣads.[2] However, the chief Justice Ganga Prasad admires thus:

"Modern science stops at the gaseous or nebulous state, but our books go back one step further, and describes a fifth state called

---

[1] (a) GANGA PRASAD: *Fountainhead of Religion* pp.109-110.
(b) BELVALKAR: *History of Indian Philosophy*, Vol.II, pp.335-6.

[2] *Fountainhead of Religion*, p.109.

ethereal or Akāśa, which is subtler than the aerial or gaseous state, and is thus the first state of planetary evolution."

It is essential to note that the poets of Paripāṭal were fully aware of the various speculations of evolution that were current in their times.

In this connection, it is appropriate to mention that in the Maṇimēkalai version of Sāmkhya system, the five gross elements are not the evolutes of the five tanmātras. From the Buddhi ether came out; from ether the air, from the air the light, from it the water and from the water the earth emerged out. This account does not agree with the one in Sāmkhya kārikā.[1]

So, the necessity of exploring the Tamil sources is strongly felt to find out the growth of various theories with regard to the evolution of the Universe.

5. *The Yoga system*

The Practice of Yoga is Pre-Vedic and goes back to the period of Indus Valley Civilization. The ancient mystics unravelled the depth of the human consciousness and discovered the treasure of enormous energy hidden in it. They found the methods of self-conquest so that the complete merger of the individual soul with the Absolute was made possible. The yoga system is a practical philosophy advocating physical perfection being a pre-requisite for mental perfection which is the basis for the spiritual progress and salvation. Though this system is included along with the orthodox schools, it exercised a vital influence on the heterodox systems like Buddhism and Jainism.

The tradition usually credits Patañjali, a native of Chidambaram to be the founder of the yoga system. His yoga sūtra is the earliest extant treatise on the subject. The Yoga being a supplement to Sāmkhya incorporates the metaphysical principles of the latter and it advocates the triple realities viz., God, soul and world. This concept gained currency in the theistic schools like Śaivism and Vaiṣṇavism. The Bhagavadgīta recommends the twin systems of Sāmkhya and Yoga to be the means of salvation. The same idea is also embedded in the Tirumāl poems of Paripāṭal, composed by the poet-devotee Kaṭuvaṉiḷaveyiṉaṉār whose acquaintance with Sāmkhya has already been noted and here, his reference to the yoga

[1] *Tamilum tattuvamum*, pp.195-198.

system is to be pointed out as found in the opening lines of the 4th Paripāṭal which run thus:

"aintu iruḷ aṟanīkki nāṉkiṉuḷ tuṭattuttam
oṉṟārṟup paṭutta niṉ ārvaḷar toḻutu ētti
niṉpukaḻ virittaṉar" (4:1-3)

These lines according to Parimēlaḻakar describes the perfection of Tirumāl devotees who adore and extol His glory. They have exterminated the darkness (-Confusion) of the five senses and purified their mind by the cultivation of the four fold bhāvanas (- as prescribe ed in the yoga system) viz., maitrī, karuṇā, muditā and upekṣā and stationed in the unique path of absorption.[1] The word yoga, at the first instance means the inhibition of the modifications of the mind and this meaning is clearly understood in the first line of the above passage. It also means 'union' or oneness with the Absolute and this significance is noticed in the Tamil phrase 'oṉṟārṟuppaṭutta' of the second line of the above passage. This phrase literally means the guiding of the mind to be one-pointed or united with the Absolute and this significance is in the subsequent poem on Cevvēḷ by the same poet denoted by the word "nocippu" (5:37) being an equivalent to Samādhi (-absorption). In such an absorption the sages had an infallible vision of the future (5:37). In an earlier portion, the commentator had pointed out that the yogis perceived God in their mind (i.e. intuition 2:61-68).

The poet's reference to the four fold meditations is also found in the first chapter Samādhipāda of the Yoga sūtra.[2]

The mind becomes clarified and serene by cultivating constantly the attitudes of friendliness, compassion, goodwill and indifference respectively towards the happy, miserable, virtuous and vicious people. According to the Commentary of Vyāsa, a spirit of friendliness should be exhibited towards those who are happy; a spirit of compassion towards those in distress; a spirit of good-will towards the virtuous people and a spirit of benevolent indifference towards the vicious creatures. This sort of meditations cleanse the mind being eligible to attain the condition of one-pointedness and eventually to attain serentiy. Since, these four attitudes purify the mind and endow inward beauty, they are also known as "Citta parikarma" according to Parimēlaḻakar.

---

[1] *Paripāṭalin kālam*, pp.26-29.

[2] MUKERJI, P.N., *Yoga Philosophy of Patañjali*, pp.87-88.

These four meditations are called Brahmavihāras in the Buddhist text Mahāvastu (100 B.C.). They are prescribed as the primary requisites of a Bodhisattva.[1] In the Buddhist Tamil epic Maṇimēkalai, along with these four meditations, one more attitude viz., Aśubha Bhāvana (i.e. meditating on the loathesome nature of the body) is also recommended as the means for the attainment of Nirvāṇa, the Buddhist eternal bliss (XXX 254-60).

6. *The Mīmāmsa system*

Mīmāmsa is one of the ancient systems of Indian philosophy purely based on the Vedas. It is derived from the root 'man' to think, examine etc. Since this system attempts to investigate the intrinsic value of the various rituals and rites as found in the Vedas it is named so. This system advocates that it is sufficient if the people perform their karmas as per the Vedic injunctions and they will obtain the expected benefits. Since this system deemed that these actions themselves determined the joy or sorrow of the agent, the necessity of the Absolute as a moral governor seemed to be superfluous and hence the concept of god was absent in this system. However, the Mīmāmsa wielded its power in the Caṅkam period as noticed from the various references to the performance of manifold sacrifices.[2]

In Paripāṭal ,the poet Kīrantaiyār reveals his knowledge of Mīmāṃsa while he describes that the word of the Yajamāna as enjoined in the Vedas assumes the form of Tirumāl, the cow tied to the sacrificial pillar which is also considered to be a symbol of Tirumāl becomes his food and the glowing sacrificial fire, grown by the priests who chant the Vedic mantras represents the presence of Tirumāl (2:61-68).

Here again, the commentary of Parimēlaḻakar throws some light on some of the tenets of Mīmāmsa. He calls the Mīmāmsa Sūtra as the Vedic treatise composed by Jaimini (- Cayiminiyāl Ceyyappaṭṭa Vaitikanūl), and according to him the passage under

---

1 KANDASWAMY,S.N. (a) *Buddhism as Expounded in Maṇimēkalai,* (Annamalai University Publication) pp.376-382.
(b) *Tamililakkiyattil Pauttam* (Madras University Publication),pp.281-286.

2 *Paripāṭalin kālam,* pp.20-22.

reference (2:61-68) contains the concluded thoughts found in the Vedic text of Jaimini. With regard to the utterance of the sacrificial teacher (- ācāṉ urai 2:61) being the name of the deity in the dative case (as seen in the commentary), the observation of Dr.S. Radhakrishnan is worth mentioning.[1]

> "The later Mīmāmsakas openly tell us that the deity is that whose name is inflected in the dative case. In the formula
> "Indrāya Svāhā" Indra is the deity."

The phrase "uttēcattiyākam" in the commentary denotes the gift submitted to the desired deity in the sacrifice and it is indicated by the word 'Svāhā.'

Anyhow, the poet Kīrantaiyār modified the atheistic Mīmāmsa to suit the doctrine of Vaiṣṇva theology.[2] The name of the poet occurs in Cilappatikāram and there also he is portrayed as one of Vedic faith. But it is not definite that the poet of Paripāṭal and the person in the epic are one and the same person.

In this context, some observations are to be quoted since they indicate the connection of Tirūmāl with the sacrificial rituals:

1. "In the Mahābhārata.....it is a place of virtue and sacrificial ceremonies often locally defined and reflected in, or represented by tīrthas called Viṣṇupadas, which are sometimes described as Viṣṇu's perpetual residence and as an entrance to His world."[3]
2. "Satapata Brāhmaṇa makes him a personification of sacrifice and the most excellent of gods."[4]

It is proper to conclude that the Vaiṣṇavism of Paripāṭal contains also some Vedic elements as seen in the poem of Kīrantaiyār. It is interesting to note that the structure of the name Kīrantaiyār agress to the prescription of Tolkāppiyam.[5] Accordingly, the name is made up of Kīraṉ+tantaiyār, i.e. the father of Kīraṉ, being the name of the poet under reference.

---

1 RADHAKRISHNAN,S.· *Indian Philosophy,* Vol.II, p.429.

2 Cilappatikāram, 23:42-54.

3 GONDA,J.· *Aspects of Early Vaiṣṇavism,* p.2.

4 CHATTOPADYAYA,S.· *Evolution of Hindu Sects,* p.26.

5 *Tolkāppiyam, Eluttatikāram* (Kaḻakam Edition), Cūttiram, 348-350

7. *The Cārvākas - the Indian Materialists*

The Indian materialist schools were variously known as Lokāyata, Bhūtavāda and Cārvāka. They advocated the life of a hedonist. They rejected not only the Vedas but even the very existance of the supreme being. They had no faith in pre-birth as well as in re-birth. They had no belief in the doctrine of karma. They hated the ceremonies and rituals which they considered to be a means of livelihood for the priestly class.

Bṛhaspati is regarded the founder of the Indian materialism. Original texts of this philosophy became extinct. The Chief available sources of this system are only preserved in the polemic writings of the opposite schools which attempted to exaggerate the weak points and to ignore the vital aspects of the Cārvākas. The Cārvākas existed in the South during the Caṅkam period. The poets of Paripāṭal noted them in two contexts.[1] In one place, they are denoted by the word 'piṟar' (2:66) meaning others. The poet says that the god appears in the place of sacrifice making even the atheists to accept His existence (2:66-7' vide, the commentary). In another context, the poet includes those who deny the concept of re-birth and for this reason they are denounced as imbeciles (-maṭavōr) along with the furious, wicked hearted and vicious people who do not offer worship to the sacred feet of Cevvēḷ (5:73-76).

In Puṟanāṉūṟu, the Cārvākas are clearly noted as those who deny the doctrine of karma, (i.e. the good and bad actions give good and bad results). The king is advised not to have their company (29:11-12). The same text also refers them by the phrase 'ikal kaṇṭōr' (166:5) - those who protested the Vedic faith. Of Course, this phrase also includes the Buddhists and Jains.

In Tirumurukāṟṟuppaṭai, they are noted as 'muraṇiṉār' (243), being a synonym of 'ikal kaṇṭōr' who trembled to witness the presence of Lord Muruga.

Thus, we have seen the existence of the Cārvākas side by side with those who have strong belief in God during the Caṅkam period.

8. *Pāñcarātra System*

According to Dr. S.N.Das Gupta, the Pāñcarātra system of Vaiṣṇavism originated in South India.[2] This system is based on

---

[1] *Paripāṭaliṉ kālam,* p.29.

[2] *A History of Indian Philosophy,* Vol.III,p.19.

the Vaiṣṇava Āgamas. Since Nārāyaṇa, a non-Vedic divinity after performing the five-day sacrifice (i.e. pāñcarātra sattra) gained superiority over all beings, the system centering around Him is also named Pāñcarātra.[1] There is one tradition that the Āgamas were revealed by Nārāyaṇa to the sages during five nights (Pāñcarātri) and hence, the system was so named. According to Ahirbdhnya Samhitā,[2] one of the earliest Pāñcarātra works, the system recognises the five-fold forms of the god, the para (transcendent), Vyūha (emanatory), vibhava (incarnatory) antaryāmin (immanent) and arcā (that which resides in idols and images) and hence, it is named as Pāñcarātra. This interpretation of the system is generally conceded by the specialists on the subject. In the Tirumāl poems of Paripāṭal all the five aspects of the ultimate reality are found.

8.1. *The Paratva or the Transcendental form of Tirumāl*

Paripāṭal refers to Tirumāl's transcendental form which is known as Parabrahman or Paravāsudeva.[3] In this state, Tirumāl exists in Vaikuṇṭha of the milky ocean reclined on the couch of thousand-headed Śeṣa, emitting brilliance from its gems (13:26-29). The reference to His consort Śri is found (1:8). Paripāṭal is silent about the other consorts Bhūdevi and Līlādevi. References to His Celestial weapons couch, discus etc., and to His Celestial ornaments such as Kaustubha, the Tulasi garland etc., His vehicle garuḍa and the serpant ornaments are many.[4] In the paratva form, Tirumāl possesses all the six divine attributes viz., omniscience, strength, sovereignty, valor, creative power and splendour.

8.2. *Vyūha or the emanated forms*

The Vyūha, the grouped form of Tirumāl is four fold viz., Vāsudeva, Samkarṣaṇa, Pradyumna and Aniruddha. The Vyūha Vāsudeva remains the same as the transcendental Paravāsudeva. The other three are named respectively after the elder brother, the

---

1 SUVIRA JAISWAL, *The Origin and Development of Vaiṣṇavism*, pp.32-33.

2 Ibid pp.42-43; Also see, Scrader's "*Introduction to Pāñcarātra*" p.25.

3 BHANDARKAR, R.G., *Vaiṣṇavism, Śaivism and minor Religious Systems*, p.53.

4 *Paripāṭal*, 1:8-9, 55-59; 2:28-31, 49, 60; 15:54-61.

son and the grandson.[1] The Vyūha forms have distinct cosmic functions of creation, preservation and redemption. With regard to their divine attributes, Vāsudeva possesses all the six qualities, while each of the remaining three shares individually two, two qualities among the six.[2]

Paripāṭal clearly mentions all the four Vyūhas in pure Tamil words (3:81-82). In the text Kāri, Veḷḷai, Paccai and Māl respectively denote Vāsudeva, Samkarṣaṇa, Pradyaumna and Aniruddha. The commentator describes the colours of these four Vyūha forms with the help of the attributive words that precede these names. However, the first two Vyūha forms with their alternant names Kriṣṇa and Balarāma are frequently mentioned not only in Paripāṭal, but in other Caṅkam classics.[3]

8.3. *Vibhava or incarnations of Tirumāl*

In order to protect the innocent, to exterminate the wicked and to establish righteousness, the Supreme Being takes innumerable incarnations at different points of time.[4] However, ten incarnations are usually counted as very important. In Paripāṭal, the incarnations of Vāraha, Narasimha, Vāmana and Vikrama, Balarāma and Kriṣṇa are found.[5] There is also indirect reference to Kūrmāvatāra.[6] The Hamsāvatāra is also noticed.[7] The absence of the incarnations of Parasurāma and Rāma is significant.[8]

8.4. *Antaryāmin for the immanent form*

The transcendent Absolute is also immanent in all beings. He abides in the heart of everyone and is to be realised by the yogis. He accompanies the individual souls when they transmigrate to heaven or hell. Paripāṭal overtly mentions the Antaryāmin form (2:24-25). Here, the commentator elucidates the inmanent nature of Tirumāl. The Paripāṭal passages that describe the Antaryāmin

1 MAHADEVAN, T.M.P. *Invitation to Indian Philosophy*, p. 276.
2 *Vaiṣṇavism, Śaivism and minor Religious systems*, p.53.
3 *Paripāṭaliṉ kālam*, pp.52-53.
4 *Bhagavadgītā*, chapter IV, 8
5 *Paripāṭaliṉ kālam*, pp. 48-53
6 *Paripāṭal*, 3:33-34,59-61.
7 *Paripāṭaliṉ kālam*, p. 55.
8 *Ibid*, pp.56-57.

seem to be original and deserve to be named as portions of Tamil upaniṣad (3:63-68; 4:25-32). A free rendering of one of them is given here under:-

"Thou art the heat in the fire, the fragrance in the flower,
Thou art the gemness in the stone, the truth in the utterance,
Thou art the softness in the virtue, the hardness in the heroism (or vice),
Thou art the upaniṣad in the Vedas, the first element among the Mahābhūtas,
Thou art the brilliance in the hot sun, the coolness in the moon,
Thou art all (things), Also Thou art their inner-ruler" (3:63-68).

8.5. *Arcāvatāra - or the Sacred images:*

The various idols or images installed in the temples are considered to be the easiest form of the Supreme to be worshipped by the devotees to obtain the ends of life. Pāñcarātra Āgamas offer directions to the construction of temples and images.[1] According to Das Gupta, this sort of worship is purely non-Vedic and existed even in the 6th century B.C.[2] In Paripātal, references to idolatry are many. The temple at Tirumāliruñcōlai malai is very ancient and here the images of both Kriṣṇa-Baladeva were enshrined (15:36; 64-66). Descriptions of the manifestations of Tirumāl, the devotional addresses to the Divinity and the rituals of worship portrayed in the poems of Paripāṭal go to prove that the Tamils gave much respect and importance to Arcāvatāra.

In the poems on Tirumāl, the universal perspective is noticed. There is no religious animosity (1:43-46; 4:36-41).

For want of space, only a brief sketch of the Vaiṣṇava theology has been attempted here.

9. *Śaivism*

The worship of Śiva, as the Absolute goes back to the pre-Vedic period. During the period of the Brahmaṇas, the Śiva of the Indus Valley civilization and the Rudra of the Vedic culture merged together representing repectively the love and law aspects of the Absolute. According to Dr. Karmarkar, "The conception of the proto-Indians regarding Śiva was of a very noble character. Hence,

[1] & [2] *A History of Indian Philosophy* Vol. III, p.19.

there was nothing in Śiva which could have been refined by the priestly classes.....The Śatarudrīya is a non-Aryan document par excellence. In fact, it shows a keen tendency on the part of the Aryans to aryanize the non-Aryan god Śiva."[1] During the period of the Itihāsas and early Purāṇas, the myths and legends connected with Rudra-Śiva were created. We find in Paripāṭal many attributes and epithets indicating the amalgamation of Rudra-Śiva.

In His essential nature (-Svarūpa lakṣaṇa), the Absolute is formless and nameless. In order to bestow grace on the souls, the Absolute in His general nature (-Taṭastha lakṣaṇa) assumes various forms and names - all signifying his boundless compassion towards the triple varieties of souls. In one place, Śiva is depicted as the aweful and powerful one possessing five heads, perhaps to represent His five-fold cosmic functions viz., creation, maintenance, destruction, obscuration and bestowal of grace (1:43-44). In this passage, the function of absorption or destruction (-maṭaṅkal), is specifically noted. This shows that He, who withdraws the whole universe unto His sacred feet during the period of great deluge to give rest to the wearied souls and to recreate should be the Supreme Lord. Anyhow, the five-forms of Lord Śiva viz., Satyojata, Vāmadeva, Aghora, Tatpuruśa and Isāna (-to signify His omnipresence in all directions) are also mentioned in the Taittrīya Āraṇyaka (10:43-47).

Śiva, as the destroyer of the three castles of the Asuras is extolled as Tiripurāntaka in the Āgamas and Śilpaśāstras. There is a reference to this form in Paripāṭal (5:22-27). Śiva as Viṣāpaharaṇa mūrti is also mentioned (8:127,9:7). His abode in Himalayas is also noted (9:1-7). The notion of Śiva as a Himalayan god seems to have been existed during the period of Indus Valley civilization.[2] There are references in Paripāṭal to Śiva as Gangādhara (9:4-6, 16:36-37). Since reverence to Nāga is considered to be Dravidian, the Aryas adored Śiva wearing the sacred thread in the place of the ornaments of serpants, and also hailed Him as one who consumed the sacrificial offerings. This description is also found in Paripāṭal (5:26-27). The Aṣṭamūrta of Śiva is also mentioned in one poem (3:4-5). Since the Constellation of orion (i.e. ātirai) resembled the

---

1 *The Religions of India,* Vol.I—*The Vrātya systems of Religion,* pp.51-52.

2 Vide, "The Veḷāḷas in Mohenjo Daro", *Indian Historical Quarterly,* Vol.XIV,pp.46-47.

form of Naṭaraja, He has been adored as ātiraiyāṉ (8:6). The commentator explains in one context that the priests having erudition in the Śaivāgamas commenced the religions festival (-ātirai viḻā) related to the god of Ātirai (Arudrā, 11:74-87). Reference to Ṛṣabhāruḍha Mūrti is also found (8:2). In one poem Śiva is marked as the three-eyed god (11:99-100, 5:29-30), the eyes being the sun, moon and wisdom.

The grace of Śiva is personified as the Mother goddess which is not found in the Vedas.[1] The worship of the Mother-goddess was prevalent in the Indus Valley civilization.[2] Though the Paripāṭal poem on Koṟṟavai is missed during the passage of time, references to the Mother -goddess are found in the existing poems (29:99-100; 8:127).

10. *The poems on Cevvēḷ*

The worship of Muruga is very ancient and is found in the Indus valley civilization. Dr. Karmarkar identifies Muradeva, the god of the Vrātyas in the Vedic texts with Muruga of the Indus valley people.[3] Muruga is intimately associated with the life and breath of the Tamils from time immemorial. Due to the amalgamation of the Dravidians and Aryans, the concept of their gods Muruga and Kumāra fused together. In the original text of Paripāṭal, 31 poems were on Cevvēḷ. At present only eight poems are available (5,8,9, 14,17,18,19,21). Most of these poems depict Tirupparaṅkuṉṟam, the Hill abode of Lord Muruga. In these poems, the natural scenes intermingled with the love themes are beautifully drawn in the divine background of Lord Muruga. In such descriptions, we witness that the spiritualism and materialism are coupled with each other.

The fifth Paripāṭal contains a myth of the birth of Kumāra-Muruga due to the influence of the Sanskrit legends. At the end of this poem, the Vedic deities are shown subordinate and subservient to Lord Muruga (5:50-70). In another poem, it is portrayed that all the Vedic deities and the Trimūrti pay homage to Lord Muruga (8:1-11) and this clearly indicates the unigue and exalted

---

1 *The Cambridge Shorter History of Idia,* p.5.

2 *The Religions of India,* Vol.I—the Vrātya ststems of Religion, p.36, p.95, p.101.

3 *Ibid,* pp.49,51,128.

position of the god remained in the perennial Tamil tradition. References to the destruction of the Asuras headed by Sūrapadma and Mt. Krauñca are also found (5:1-7, 9:70-71, 14:17-18, 18:3-4,19: 101-103, 21:8-9; 5:8–10, 8:29, 19:57, 101-103, 21:8-9). The spear and other weapons of Muruga symbolizing the divine wisdom, His consorts Vaḷḷi and Devasenā, symbolizing His volitional and conative cosmic powers etc., are also mentioned (5:7, 65-70 etc., etc.; 8:69, 9:67, 14:21-22; 9:8-10, 9:58, 19:6-7, 18:54). References to His mounts peacock and elephant, the kaṭamba garland, the various ornaments etc., are many in the text.[1] To study the cult of Muruga, Paripāṭal provides a wealth of material.

A sense of toleration was the significant feature in the religious climate as noticed in Paripāṭal. It is really inspiring to note that the poet Kaṭuvaṉiḷaveyiṉaṉār who adored Tirumāl in two poems (3,4) also exalted the glory of Lord Muruga in the 5th Paripāṭal. His prayer is superb. He entreats the Lord thus:

> "Oh God of wearing the brilliant garland of Kaṭamba flowers! I beg thee not the wealth, gold and sensual pleasure (-that are transcient and fleeting),
> but Thy grace, the devotion (to win Thy grace) and the virtue (-being the outcome of the two)." (5:78-81).

Such a noble and ideal prayer is really admirable.[2]

However, to have a clear picture of the religious condition of Caṅkam period, the poems of Paripāṭal contribute much. In this paper, only some of the salient aspects of the philosophical and theological concepts as found in Paripāṭal are presented.

11. *Conclusion*

Paripāṭal is not a philosophical text. It is a literature charged with devotional tone. The poets are great scholars having erudition in the composite culture of the Tamil and Sanskrit traditions. Their poems contain portions relating to some of the systems of Indian philosophy and theology. Those who are interested to reconstruct the history of Indian religion and philosophy, are expected to consult the contents of Paripāṭal.

---

1 *Paripāṭal*, 17:48-49; 5:2, 67; 21:1-2; 5:81; 21:3-11.

2 DEVASENAPATHY, V. A.; *Of Human Bondage and Divine grace*, p. 59

10

Religion and Kingship in Caṅkam Literature

K. PARAMASIVAM

Aiṅ - Aiṅkuṟunūṟu; Kuṟ-Kuruntokai; Naṟ-Naṟṟiṇai,
Aka - Akanāṉūṟu; Patiṟ-Patiṟṟuppattu;
Puṟa - Puṟanāṉūṟu; Maturai-Maturaikkāñci,
Perumpāṇ - Perumpāṇāṟṟuppaṭai,
Porunar - Prunarāṟṟuppaṭai

This paper is a study of the conception of kingship in the body of Tamil literature commonly known as the Caṅkam literature (200 B.C. - 200 A.D.).[1] It is restricted to a study of the conception

[1] The Caṅkam literature basically consists of nine anthologies. Two of these (*Paripāṭal* and *Kalittokai*) are considered to be of later origin than the others. One poem (*Tirumurukāṟṟuppaṭai*) in a third anthology (*Paṭṭuppāṭṭu*) must also be dated later. The four anthologies in āciriyam metre on love (*Aiṅkuṟunūṟu, Kuruntokai, Naṟṟiṇai, Akanānūṟu*) are compiled on the basis of the number of lines in each poem, i.e., from short poems to longer poems. The longest poems of all numbering ten comprise *Pattuppāṭṭu*, mentioned above. Of the poems on war ('exterior landscape' to be exact), one hundred go to make up an anthology named *Patiṟṟuuppattu* while the rest make up *Puṟaṉānūṟu*. The poems in the former praise ten *Cēra* kings while those in the latter praise all kings including the *Cēras* mentioned in the former. The scope of work involved in anthologizing, the structure of the anthologies, and the fact that most of the poets were not contemporaneous suggest that there must

of kingship rather than its actualities for the obvious reason that it relies on data from literary sources which tend to be descriptions, though mostly of actual happenings.

SECULARISM

There is among Tamil scholars and politicians of certain persuasions a persistent rationalist and anticlerical (particularly, anti-Brahmin) mentality which views the conception of kingship in the Caṅkam literature as secular. This view holds that kingship was religionized in course of time due to the impact of Brahminism. Let us examine this view closely.

It is true that the kings of the Caṅkam period did not call themselves, or got themselves called, descendents of the Sun or the Moon as later Tamil kings did. Even though they donated, in a ritualistic manner by pouring water, (Kuṟu.233; Patiṟ.64; Puṟa.361,362,367) ornaments (Patiṟ.64), fertile villages of *marutam* landscape (Puṟa.362) and even the country (Puṟa.122) to the Brahmins, they did not seem to have either endowed lands to the temples, which were in existence (as evidenced by Puṟa.6) or established Brahmin settlements. Except for a single occurrence of the name of a subsect of Jainism, viz., *cāvakar* (from Sanskrit *śrāvaka;* Maturai.476), no religion is mentioned by name in connection with a king or a hero. This is particularly important in view of the fact that the same poem (Maturaikkāñci) records the existence of 'monasteries' (*paḷḷi*) of the Jains, the Buddhists, and the Brahmins (467-478). The poems as a whole vouch for the existence of various faiths, such as the Vedic religion with its emphasis on sacrifices,[1] Jainism and Buddhism with their

---

have existed a group of scholars or an academy and hence the term Caṅkam (from Sanskrit *saṅga*). Data from *Paṉipāṭal, Kalittokai* and *Tirumuru kārruppaṭai* are not considered in this paper, since they are considered to be later than the others.

[1] The three great monarchs, namely the *Cōḷa,* the *Pāṇṭiya,* and the *Cēra,* have all performed sacrifices. Even a description of a town has allusion to sacrifice. Thus *Cellūr* is described as a town where the sacrificial fire never dies out. (Aka.220). *Vēḷir,* a powerful group of feudal chieftains, are said to have been born from a sacrificial pit (Puṟa.201)

emphasis on renunciation,[1] and the Hindu religion with its emphasis on the purity of the Brahmins.[2] Consider also the fact that a *Cēra* king (*takoṭūr eṛiṇta peruñcēral irumporai*), who himself led a life of *tapas* (*paṭimai*), is said to have advised the old priest who performed Vedic sacrifices for him to go to the forests and embrace renunciation as it was the only way to attain "god" and other good things (Patiṛ.74), and this *Cēra* king was not related to any particular religious faith. But facts such as these do not necessarily support a conception of secular kingship, as shown below.

Firstly, secularism in its modern sense is of late origin even in the West. Dumont (1980) has shown that secularization of kingship in India was brought about by Jainism and Buddhism through their emphasis on the individualists, i.e., the renouncers. The Brahmins went a step further in this secularization by repeating in their dharma śāstras the formula which balances public order or the 'protection' afforded by the king and the presentations the king receives, which consist of a share, mostly one-sixth, of the harvested crops. (Ibid,p.300-301). These developments do not seem to have occurred in Tamilnadu.

Due perhaps to Jain influence, great emphasis is laid on *karma* (Naṛ.88, 107;Aiṅ. 93;Aka.101; Puṛa.134,141,174,214). It is said that even gods can not escape from the fruits of their karma (puṛa.38) A poem in Puṛanāṉuṛu (192) says that "we do not marvel at those big, excellent ones. No more do we scorn the little ones. For we know through the vision of the able ones that the precious soul is

---

[1] It is said that house-hold life is a bond (Puṛa.193) while renunciation is good (Puṛa.194). Only those who renounce house-hold life can attain *mokṣa* (Puṛa.358). Men are advised to renounce before the inevitable death approaches them (Puṛa.363). Jains are attributed with 'knowledge of the past, present and future' (Maturai 477-478). Certain physical attributes may also pertain to the Jains, e.g. not bathing (Aka.123· Naṛ.141), getting emaciated because of not eating (Aka.123) etc. Jain emphasis on *karma* is also attested in a number of poems (e.g.Puṛa. 214,367).

[2] A Brahmin neighbourhood is clean (Kuṛ.277). A Brahmin house is cleaned with water mixed with cow-dung (Peṛumpāṇ.298). Fowl and dogs do not approach a Brahmin house (ibid,299). Even a parrot in a Brahmin house recites Vedas (ibid,300).

guided by fate just as a raft is guided by a torrent."[1] In spite of these, it can not be said that kingship was secularized in the Caṅkam period. For, even though general taxes (*iṟai* as in Naṟ.226; Puṟa.184) and land taxes (*puravu* as in Puṟa.330,393) are mentioned, there is no clue to the rate of taxes.[2] Most importantly, it is nowhere explicitly or implicitly stated that because the king received a part of the crops he was responsible for police and justice.

Secondly, secularization presupposes an egalitarian society. Contrary to popular beliefs, the Tamil society of the Caṅkam period was by no means egalitarian.

It is true that in South India there were scarcely any castes between Brahmins and Sudras; the warrior castes themselves were considered as part of the Sudras (Dumont, 1980:73). There is nothing to indicate that either the *varṇa* or the *jāti* system existed in this period.[3] This does not mean that the Tamil society was egalitarian. The society seems to have been hierarchically organized in the sense of Dumont (1980). Concrete names of reference groups such as *pāṇāṉ*, 'musician', *paṟaiyaṉ* '(large) drummer', *tuṭiyaṉ* '(small)

---

[1] A.K.Ramanujan's translation misses the central point on fate. Zvelebil (1973), relying on this translation, reads "a stoic-like, Montaignesque resignation" rather than "any kind of egalitarianism and universal brotherhood."

[2] A poem in Puṟaṉāṉūṟu (330) mentions that the harvested crop was not enough to pay the land taxes even. But the rate of taxes is not specified.

[3] Puṟanāṉūṟu, 183 talks of the "four differentiated classes" "*vēṟṟumai terinta naṟpāl*. This may well have been a borrowed concept, i.e., an indirect remark on the Brahminical system. Note also that the term *irupiṟappāḷar* 'the twice-born' is employed in describing the Brahmins only (Puṟa.367,397) whereas in the *varṇa* and caste systems the Brahmins, Kṣatriyas, ans the Vaiśyas are considered as the twiceborn.

drummer', *pulaiyaṉ* 'washerman'[1], *pulaitti* 'washerwoman', *kuyavaṉ* 'potter', *kollaṉ* 'blacksmith', *kammiyaṉ* 'goldsmith', *taccaṉ* 'carpenter' etc., are encountered in the literature. The society seems to have been made up of two unequal but complementary parts, namely the low-born (*iḻiciṉar* or *iḻipiṟappāḷar*) and the others. Groups such as *pāṇaṉ, paṟaiyaṉ, tuṭiyaṉ,* and *pulaiyaṉ,* among others, were considered as the low-born. This dichotomy arose probably on the basis of the opposition pure and impure. The impurity was the result of either eating cow's meat (as in the case of *pāṇaṉ;* Naṟ.310) or performing funeral rites (as in the case of *pulaiyaṉ;* Puṟa.360,363). Even though these social groups were considered as the low-born, they participated in village festivals, *pāṇaṉ* as musician (Kuṟ.33), *paṟaiyaṉ* as the large drummer etc. And *pāṇar* accompanied the king to the battlefield (Aka.106, 115 Kuṟ.328). So did *pulaiyar* who beat their drums when the king victoriously entered the enemy country (Naṟ.77).

The fact that there existed an interdependence between the low-born and the others, probably something akin to the *jajmāni* system, is attested by a beautiful poem in Puṟanāṉūṟu (335). This poem has occasioned an extra-ordinary number of misconceptions (for details, see Hart, 1975: 120-121 including his own misconception based on the commentary by Auvai.S.Duraisami Pillai). The poem falls under the *tuṟai* 'subdivision' of *mūtiṉmullai* which deals with the bravery of the wives of *maṟavar* 'warriors)'. These *maṟavar* were the inhabitants of *pālai* 'the waste-land'. Hence the poem has got nothing to do with *mullai* 'the forest tract' (cf. Hart, 1975: 121). The section of the poem that is relevant to the issue under discussion means that "except for the four, namely *pāṇaṉ, paṟaiyaṉ, tuṭiyaṉ* and *kaṭampaṉ,* there are (for us) no *kuṭi.*" The crucial word here is

[1] The term *pulaiyaṉ* seems to have more than one reference in the Caṅkam literature. Etymologically it should, as the masculine gender of *pulaitti,* mean the washerman. But *pulaïyaṉ* in the literaature is said to construct the bier (Puṟa.82), to act as priest in the funeral rites at the cremation ground (Puṟa.360,363), and to deliver or participate in the delivery of babies (Puṟa.82). These functions are currently performed by the barber in Tamilnadu. Hence, the term *pulaiyaṉ* must refer to a barber unless of course there was a switch in the functions of the barber and the washerman as far as funeral rituals are concerned.

kuṭi. It can not mean castes here, as interpreted by earlier writers, since these four groups are not listed as *the* inhabitants of any of the five landscapes anywhere in the literature. It is an equivalent of Sanskrit/Hindi *prajā* 'subject' which denotes the specialists (such as the domestic priest, barber etc.) "who are more like clients in their relation to a patron than employees in relation to an employer, since the relationship is a personal one." (Dumont, 1980: 98) It is to be noted here that even at present a barber is called a *kuṭimakaṉ* 'subject-man'. The section of the poem cited above thus means that the *maṟavar* had interdependence with the four social groups, namely *pāṇar, paṟaiyar, tuṭiyar,* and *kaṭampar,* probably as *jajmān* and *prajā*. And there seems to have existed a custom of winner in battle taking over the loser's obligations to his *kuṭi,* and hence the *pāṇar* in the battlefield looking backwards and forwards like a tiger (or rather a lion, which is the usual comparison in such a situation) not knowing who would emerge as the victor (Kur.328 and its commentary by P.V.Somasundaram). Given these facts about the hierarchical organization of the Tamil society of the Caṅkam age, it is impossible to consider it as egalitarian. Therefore kingship can not be considered as secularized.

On the other hand there is ample evidence to prove that the conception of kingship was religious in its nature.

MAGICO-RELIGIOUS FUNCTION

"In most of the societies in which kingship is found, it is a magico-religious as well as a political function. This is commonplace. In Ancient Egyptian or Sumerian kingship, or in the kingship of the Chinese empire for instance, the supreme religious functions were vested in the Sovereign, he was the priest *par excellence* and those who were called the priests were only ritual specialists subordinate to him...(But in) the Indian case, the king depends on the priests for religious functions, he can not be his own sacrificer, instead he 'puts in front' of himself a priest, the *purohita,* and then he looses the hierarchical preeminence in favour of the priests, retaining for himself power only." (Dumont 1980: 293). This seems to have been the case in Tamilnadu of the Caṅkam age also.

The greatest problem with Hart's thesis is that it fails to take the above fact into account. He maintains that kingship was magico-religious (Hart,1975:13-20). He contends that "before the

advent of the Brahmins there was no priestly class of higher status than the king; indeed, those members of society who dealt with sacred powers were of low status." (Ibid, p.13) This statement itself reveals a confusion between status and power. For, the king had power but not status. Again, Hart does not provide any evidence to show that the king actually performed the religious functions, that he was the head of the hierarchy and that he exerted at the same time political power. On the other hand there are compelling reasons to think that the king had lost his hierarchical preeminence in favour of the priests. Even in 'war sacrifice' (*pōrkkāla vēlvi* 'battlefield sacrifice'), admittedly ancient Tamil religious tradition which does not find a place in the Vedas or dharma śāstras, it is a 'priestess' (a female ghoul, to be exact) who performs the ritual (Puṟa.372). The king had a royal drum, which Hart compares to the drums used by Siberian shamans (Hart, 1975:16). But the actual belief seems to have been that there was a god residing in the royal war drum (Patiṟ.30). Hence the drum was given a ritual bath (Patiṟ.19), offered millet food mixed with blood (Patiṟ.19), or toddy and blood (Patiṟ.30), and worshipped with a chanting of mantras (ibid). The priest who performed these rituals was not the king but another person who is referred to as *uyarntōṉ* 'the exalted one' (ibid). Another ancient Tamil religious tradition concernes the death of warriors is general, and the kings in particular. It was considered that it was more fortunate to die in battle than to die a natural death.(Aka.61) Those who died a natural death were laid on a grass mat and cut asunder with a sword, so that they might die a warrior's death and go to the warriors 'heaven. Even children or mere foetuses did not escape this custom (Puṟa.74). The ceremonious cutting was done by a Brahmin and not by the king. (Puṟa.93). After the advent of the Brahmins, the king follows their advice (Patiṟ.24,63); gets them to do his sacrifices (Patiṟ.74; Puṟa.15, 26, 166, 224, Maturai. 759-760), bows his head to them (Puṟa.6) etc.[1] Thus it will be seen that the Tamil king of the Caṅkam age

[1] Brahmins were saved from the ravages of war. It was customary for a king to ask the Brahmins, among others, to move to a safe place before the commencement of a war. (Puṟa.9). But, at the same time, *maṟavar,* the inhabitants of *pālai* 'the waste-land', were not averse to kill a Brahmin traveller (Aka.337), probably because their king would punsih them if they failed to kill a stranger even if he did not have any possessions to be robbed of (Aka.109).

did not exert any religious function. He, like his northern counterparts, has lost his hierarchical pre-eminence in favour of the priests.

It must be added here that while the king has been dispossessed of religious functions proper, or of the official religious functions, there are at the same time, at the core of the idea of kingship, elementary notions of a magico-religious nature. Thus his just rule is associated with rain (Patiṟ.13; Puṟa.35,117), with the movement of the planets in their own orbits (Patiṟ.13), with the yielding of fruits by the ocean and the forest (Patiṟ.22), and with the abundance of natural and man-made wealth (Maturai.1-23). This notion of magico-religious nature of kingship probably dates back to the age of Brahmanas. (see Satapata Brāhmaṇa,XI, 1,6,24 cited in Dumont, 1980: 298). A variation on this theme is the comparison between the king and the five elements. The king is patient (even with his foes) like the Earth, strong like the Wind, destructive (to his enemies) like the Fire, cool like the Water, and vast (in his deliberations) like the Sky. (Puṟa.2) or, he is as unfathomable as the elements (Puṟa.20; Patiṟ.14,24). Thus it is clear that there was another level of conception of kingship as magico-religious in character.

DIVINITY

Yet another level is the conception of kingship as a divine institution. The king is identified with the one or the other god by virtue of his nature and some of his functions. He is likened to Murukaṉ by virtue of his wars (Aka.1; Puṟa.56, 58; Patiṟ. 11; Maturai.185), his strength (Aka.181), or his rage (Puṟa.16, 120, 125; Porunar.131). He resembles Śiva (Puṟa.198), Viṣṇu (Puṟa.56,58: Patiṟ.15), Balarāma (Puṟa.56,58), and Kūṟṟam 'the god of death' (ibid). A variation on the comparison between the king and Viṣṇu is the statement that Goddess Lakṣmī resides in the king's breast (Patiṟ.14,40). One can discern at this level two layers, one probably the earliest and native, which focuses on the fierce nature of the king and the god, and the other which is probably Vedic in its origin (see Dumont, 1980:297).

LEGITIMIZATION OF FORCE

A king gains power and retains it essentially through force. Force derives through his army. Thus a poem proclaims that the king gains the power of protecting the country through his army (Patiṟ.38). The army consists of men drawn not only from among

his subjects but also from different language groups, i.e., from outside Tamilnadu (Aka.212 Patiṟ.60,90). Brutal acts, resulting from force, such as gouging the eyes of an enemy (Aka.196,262), pulling out an enemy's teeth and setting them on one's door (Aka.211; Naṟ.18) etc., are considered acts of valour in war. This does not mean that might was always right. Another poem emphasises the point that a king's victory is adjudged best not by the strength of his army but by his adherence to dharma (aṟam; Puṟa.55). A poem in Naṟṟṇai (270) condemns the action of a king in making a rope out of the hair cut from his enemy's wives to tie the elephants.

In peace, the king derives his power of punishment through his force. He is said to wield his 'stick' (*kōl occu*). The word *kōl* 'stick' is etymologically related to the verb *kōl* 'kill'. Naturally, a king fears his own power. He does not go to sleep when most people do (Puṟa.400). And he is often advised to avoid injustice (Puṟa.55,46). His 'stick' is said to be 'straight' (*ceṅkōl* when he dispenses justice and 'crooked' (*kotuṅkōl*) when he does not. And justice is associated with *dharma* (*aṟam*). Thus we hear of *ceṅkōl* enforcing *dharma* (*aṟam puri ceṅkōl*: Aiṅ.290; Perumpāṇ.36). In other words, judicial authority is legitimate force only when its legitimacy springs from universal Law. And religion represents the universal. Thus, the conception of justice and that of kingship will be seen as deeply rooted in religion.

CONCLUSION

I have so far shown that the conception of kingship in the Caṅkam literature was religious in character. The Tamil society then was hierarchically organized. Hierarchy, the gradation of status, is rooted in religion, for the first rank normally goes, not to power, but to religion. The term religion here does not refer to any particular religion, even though I have shown in the course of the paper that the conception of kingship in the Caṅkam literature seems to have various levels, each level related to a particular religion, such as primitive or native, Vedic etc. A study of the historical development of these levels is beyond the scope of this paper and I leave it for future research.

REFERENCES

Dumont, Louis: Homo Hierarchicus - The Caste System and Its Implications: (tr.) Mark Sainsnbury,: LouisDumont, and Basia Gulati: Chicago The University of Chicago Press (1980)

Hart, George L.III: The Poems of Ancient Tamil - Their Milieu and their Sanskrit Counterparts: Berkeley: The University of California Press (1975)

Zvelebil, Kamil: The Smile of Murugan on Tamil Literature of South India: Leiden: E.J.Brill (1973)

TAMIL TEXTS

Pattuppāṭṭu: Madras: Murray and Company (1957)

Naṟṟiṇai nāṉūṟu with commentary by Pinnattur A.Narayanaswami Ayyar and grammatical notes by P.V.Somasundaram: Madras: The Saiva Siddhantha Works Publishing Society (SSWPS) (1976)

Kuṟuntokai with commentary by P.V.Somasundaram: Madras: The SSWPS (1978)

Ainkuṟunūṟu: Madras: Murray and Company (1957)

Patiṟṟuppattu with commentary by Auvvai S.Duraisami Pillai: Madras: The SSWPS (1973)

Akanāṉūṟu with commentary by N.M.Venkatasami Nattar and R.Venkatacalam Pillai: Madras: The SSWPS (Pākaṉēri V.PR.PL.M.Kasiviswanathan Chettiar) (in 3 volumes) (1968, 1971, 1969)

Puṟanāṉūṟu with commentary by Auvai S.Duraisami Pillai, Madras; The SSWPS (1973).

Theory and Practice of Bhakti in Nāyanmārs and Śaiva Saints

C. SINGARAVELAN

1. *Aim*

The chief characteristic of the religions of India is the scientific basis of their philosophy and observances. Of these Śaivism or Śaiva siddhānta is Pre-eminently scientific and the most modern of all scientific theories of the west. Śaivism, as a religion or samaya has deep roots in Devotion or Bhakti. Bhakti is the basic power of śaiva-religion.

1.1. Padmapurāṇa says, "Bhakti was born on the banks of Tamil land ,grew into womanhood in the Maratha Country, and in North India, to become old in Gujarat"; This shows the greatness of Bhakti of Tamil Country.[1] The theory and practice of Bhakti cult of Nāyaṉmārs and Śaiva Saints is analysed in this short paper. The Nāyaṉmārs have realized the real nature of the world and the eternal bond of God's Love and found real Joy in it.[2] The outpourings of the Great saints are to be studied with keen interest with sincere devotion and faith. Only an attempt is made in this paper on the basis of their sacred utterances.

---

[1] Krishnaswamy Iyengar, *"Early History of Vaishnavism* in South India", p.10, Quoted By T.P.Meenakshi Sundaram, History of Tamil Literature (1956).

[2] The Great Tamil Śaiva Saints, Tiruñāṉacampantar, Tirunāvukkaracar, Cuntarar and Māṇickkavācakar are noted as "Nayāṉmārs' in this paper.

2. *God's Love and Souls*

God's Love is described in Tamil verses as "aruḷ";[1] The boundless Love is There to pour on the purified souls. A Śaiva-saint, Māṇikkavācakar, addressing God, Says:[2]

"tantatuṉ taṉṉaik koṇṭateṉ taṉṉai
caṅkarā ārkolō caturar?
antamoṉṟillā āṉantam perṟēṉ
yātunī perratoṉṟeṉ pāl?"

(O giver of Peace, you gave me yourself and got me in return. Who is the cleverer of the two? I got endless bliss from you. What did you get in return from me?)

God's Love is ever with us and undergoes no change to grieve us. The highest earthly love known to us is that of a mother, and it is natural and appealing to us to consider God's Love as a perfect mother's love. The thought of the endless store of love, ever with us, helping us, cheering us, and illuminating us should fill us with ecstatic Joy. Saint Aruṇa Kirināṭar thus says:[3]

"arumpum taṇipparamāṉantam
tittittaṟinta vaṉṟē
karumpum tuvarttuc centēṉum puḷittaṟak
kaittatuvē""

(As I quitly and calmly contemplated God's Love with real Devotion, there blossomed higher form of Joy. On the day I tasted it sugar seemed bitter and fresh honey tasted extremely sour). If the purified souls are granted the boundless eternal Joy by the God's Love they do not worry about the worldy sorrows and sufferings; Fearlessness and Joy would reign in those hearts. The statement of saint Appar vividly pictures such Greatness of the souls:[4]

"nāmārkkum kuṭi yallōm namaṉai yañcōm
narakattil iṭarppaṭōm naṭalai yillōm

---

1 *Tirunāvukkaracar Tēvāram*, 6-18-11. (In these numbers, first denotes the number of Tirumuṟai, second mentions the number of Patikam, and the third denotes the number of the hymn.)

2 Māṇikkavācakar, *Tiruvācakam*, (Dharmapuram, Dharmapura Adhinam, 1949) p. 395.

3 Aruṇakirināṭar, *Kantaralaṅkāram*, (Madras; Śaiva Siddhānta Book Publishing Society, 1973) p. 6

4 *Tirunāvukkaracar Tēvāram*, 6-98-1, (Madras Saiva Siddhānta Maha Samajam,) 1941

emāppōm piṇiyaṟiyōm paṇivōm allōm
iṉpamē eṉṉāḷum tuṉpam illai
tāmārkkum kuṭiyallāt taṉmaiyāṉa
caṅkaraṉ naṟcāṅkara veṇ kuḷai yōr kātiṟ
kōmārkē nāmeṉṟum miḷā āḷāyk
koymmalarc cēvaṭiiṇaikaḷ kuṟukiṉōmē"

(We are not the slaves of anyone. We are not afraid of death. We have no guile. We are above all things. We know no diseases. We shall not bow to anyone. It is always Joy with us, never sorrow. We are slaves of one who is a slave of none. We are eternally bound to him)

In Tiruppātirippuliyūr Hymn Saint Appar further says thus:[1]

"iṉṟāḷumāy eṉakkentaiyumāy uṭaṉtōṉṟiṉārāy
mūṉṟāy ulakam paṭaittukaṉṭāṉ maṉattuḷḷirukka
ēṉṟāṉ aṭiyavark kaṉpaṉ tiruppātirippuliyūrt
tōṉṟāttuṇaiyāy iruntaṉaṉ tan aṭiyōṅkaḷukkē"

(Seeing that He who made the universe and found Joy in it resides in my heart as mother, father and brother (or sister) what cares can I have? He is the friend of His Devotees. He of Tirupātirippuliyūr has always been the invisible companion of those who contemplate Him)

Thus, the Śaiva Nāyaṉmars have strong faith and devotion towards God Śiva and they naturally forgot the worldly sufferings. By the sincere practice of Bhakti, They were able to forget the worldy circumstances and to meditate only the Holy feet of God Śiva. In numerous places, they reveal this experience with God's Love.[2]

The sole aim of true religion is to reach God through Love; God is Love and the soul has to transform itself into Love for complete Union: ceremonies, rituals, temples, are but means to establish man in the love of God.

Civañāṉa Cittiyār Says:[3]

"ūruvaruḷ; kuṇaṅkalōṭum uṇarvaruḷ; uruviṟṟōṉṟum
karumamum aruḷ; araṉṟaṉ kara caraṇāti cāṅkam
tarum aruḷ; upāṅkam ellām tāṉaruḷ; taṉakkoṉṟiṉṟi
aruḷuru uyirukkeṉṟē ākkiṉaṉ acintaṉ aṉṟē"

---

1 *Ibid* 4-94-1.

2 *Ibid* 4-113-10.

3 *Civañāṉa Cittiyār*, (Jaffna Co-operative Tamil Books Publication Society, 1971) Cūtira 1. 67th Stanza.

(His (God's) Form is Love; His attributes and knowledge are Love; His five functions are Love; His organs like arms and feet and His ornaments like the crescent moon are also Love. These things are assumed by the Nirmala God, not for His own benefit but for the benefit of man kind.)

We have the same idea in Sanskrit works also. For example, the following statement of Taittirīya Upaniṣad is to be compared with the above mentioned stanza:[1]

"His Head is surely Love;
Joy His right wing, Delight His left;
Bliss is His self. Brahman wheron
He rests". (II-5)

3. *Practice of Love and its significance*

One of the safest and surest means of attaining God Śiva, is Bhakti; the practice of love, love to God, love to His devotees and love to his creatures. Indeed, none of the innumerable ways or Sadhanas or religious practices noted in the different religions will be of any avail unless accompanied with Love. No amount of Penance, self-torture or asceticism will be of any use if it is not accompanied with Bhakti or Love. The Sacred utterance of the Śaiva Saint Tirumūlar is noteworthy in this regard:[2]

"eṉpē viṟakāy iṟaicci aṟuttiṭṭup
poṉpōṟ kaṉaliṟ poṟiya vaṟuppiṉum
aṉpōturuki akam kuḻaivāṟkkaṉṟi
eṉpōṉmaṇiyiṉai yeytavoṉṉātē"

(Even if people practice religious austerities to the extent of offering slices of their own flesh as oblation and roast and fry the same in fire with their bones as fuel, it is impossible to reach our precious Gem (God Śiva) except to those whose hearts are mellowed and melt with Love or Bhakti.)

Saint Appar stresses devotion in one of his stanzas in the following way:

"kōṭitīrttam kalantu kuḷittavai, āṭiṉāḷum araṇukkaṉpillaiyēḷ,
ōṭum nīriṉai ōṭṭaikkuṭattaṭṭi, mūṭi vaittiṭṭa mūrkkaṉōṭu okkumē"

---

[1] *Taittirīya Upanishad*, II 5, Quoted by K.M.Balasubramaniam, Special Lectures on Śaiva Siddhānta, (Annamalai University 1959).

[2] *Tirumantiram*, (Srivaigundam, Sri Kumaragurupara Suvamigal Mutt). p. 272

(Even though in million waters he bathe, If for the Lord he bears no love, He appears the fool who water pours, with a pot holes, and shut, The lid and thinks the water safe.)

The quality of Love is such that the lover becomes completely merged in the beloved. He had become transformed into Love itself. He had become absorbed into God. The following words of Saint Tirumūlar would Well substantiate this point of view:[1]

"aṉpum civamum iraṇṭeṉpar aṟivilār
aṉpē civam āvatu ārum aṟikilār
aṉpē civam āvatu ārum arivarēl
aṉpē civamāy amarntiruppārē"
(Love and God are, fools say, not one,
Love and God, they know not are one,
Love and God when men know are one,
As Love they merge in God as one.)

The practice of Bhakti and the association with Devotees wash away the malas or impurities of the soul. The idea underlying the 12th Cūttiram of Civañāṉapōtam is to be studied in this context This cutiram runs as follows:[2]

"cemmalar nōṉṟāḷ cēral oṭṭā
ammalàm kaḷīi aṉparoṭu marīi
mālaṟa nēyam malintavar vēṭamum
ālayam tāṉum aranenat toḻumē"

(Wash away the Malas which prevent you from clinging to the lotus like Feet of the Lord, associate with His Devotees and worship them in their corporal bodies which abound with Love after dispelling all darkness, as well as God's Temples as God Himself.)

4. *The three divisions of Bhakti*

The three divisions of Bhakti are explained in the Śaiva texts. They are the following:

1. The devotion of Spirtual preceptors (Guru Bhakti)
2. The devotion of the sacred Form of God Śiva (Liṅga Bhakti)

and

---

[1] Ibid-270.

[2] *Civañāṉapōtam,* (Dharmapura Adhinam, Dharmapuram, 1966) 12th Cūttiram.

3. The devotion of the devotees (Jaṅgama Bhakti)

The Great Men of Periapurāṇam Followed these pathways of devotion with great faith. When they found any difficulties in their devotional way, they were prepared to give their lives. Some of these were kings, ministers, cultivators, potters, washermen and so on. The Śaiva religion offers final goal to all fit souls irrespective of the ordinary differences of sex, birth, or position and assures divine bliss in due course to all souls with Bhakti.

5. *The four Mārgas*[1]

The four ways of reaching God are known as sanmārga, Sahamārga, Satputra mārga and Dāsamārga in the descending order. They are also called by the śaiva saints, Jñāna, Yoga, Kriyā and Caryā. They will lead one to Sāyujya, Sārūpa, Sāmīpa and Sāloka mukti respectively. The first kind of mukti attained by Jñāna mārga is the Final bliss, Paramukti and the rest are called Patamukti.

These four ways are to be considered as the main practice of Bhakti cult in Tamil nadu, Let us summarise the definitions of these four ways through the Śaiva texts.

5.1. *Dāsa mārga*

Washing and cleaning God's temple, gathering flowers and making garlands of various types for adorning God with, burning lights in temples, and praising God and carrying out the behests of Godly Saints --These are some of the duties cast on the followers of Dāsa mārga.

5.2. *Satputra mārga*

Gathering fresh flowers, Dūpa, Dīpa, and Tirumañjana and Naivedya for Śiva-Pūja, performing the five kinds of Būtaśuddhi, Ātma śuddhi, Dravya śuddhi, Mantra śuddhi, and Liṅga śuddhi aud invoking God's presence in a Mūrti. Performing archana with real

---

[1] (i) *Civañāṇa Cittiyār*, Cūttiram 8, 270-274 Stanzas,
(ii) Tāyumāṉavar "Virumpum cariyai mutal meyñāṉam nāṉkum, arumpu malar kāy kaṉi pōl aṉro parāparamē"- *Parāparakkaṇṇi* - (Sri Ramakrishna Tabovanam, Tirupparaitturai, 1980).

Love and Worshipping in all ways are some of the duties of Satputra mārga.

5.3. *Saha mārga*

In saha mārga one has to control one's senses, stop and regulate one's breaths and fixing one's mind explore the secrets of the six Ādhāras and know their respective deities.

5.4. *Sanmārga*

In Sanmārga, one has to study all the arts and sciences, vedas and Upaniṣads and Purāṇas, as well as all the different religions, one finds the path of reaching God in this and reaching the non-distinction between Jñātru, Jñāna and Jñeya.

Saint Tirunāvukkaracar, Tiruñāṉacampantar, saint Cuntaramùrtti and saint Māṇikkavācakar are identified with these four mārgas respectively.

5.5. *Sub-divisions*

Each one of these four mārgas is again divided into four similar divisions as follows:

1. Caryā in caryā,	2. Kriyā in caryā,
3. Yoga in caryā,	4. Jñāna in charyā,
5. Caryā in kriyā,	6. Kriyā in kriyā,
7. Yoga in kriyā,	8. Jñāna in kriyā,
9. Caryā in yoga,	10. Kriya in yoga,
11. Yoga in yoga,	12. Jñāna in yoga,
13. Caryā in Jñāna,	14. Kriyā in Jñāna,
15. Yoga in Jñāna,and	16. Jñāna in Jñāna.

Thus there are sixteen mārgas in the level of practice.

5.6. *Another classification:*

There is yet another classification into the four mārgas as Karma mārga, Bhakti mārga, Yoga mārga and Jñāna mārga. They are also called karma yoga, Bhakti yoga, Rāja yoga and Jñāna yoga.

It must be clearly understood from the devotional hymns of the Nāyaṉmārs and Śaiva Saints that Bhakti is the common basis and connecting link of all these four mārgas. Numerous references to these mārgas are found in Sacred Texts of Śaivism. This four

fold division of Servant, Son, Friend and Lover is a Universally acknowledged one in World religions.[1]

6. *'Mantra - Upadeśa'*

The Great Saints of Śaivism are called Samaya ācharyas or samaya Kuravars. As spritual Teachers (Gurus) they teach religious doctrines and concepts in manner of 'Upadeśa'. Their 'mantropadeśa' (Saying the sacred formula) is found in their hymns and they are said as Hymns of 'Pañcākṣaram' (Hymns having the glories of the Sacred formula 'namaśivāya')

6.1. *Pañchākṣara*[2]

The Mantras are formulas embodying vital truths in a condensed form. The simplest of these is AUM, composed of three elementary sounds. The continuation is split into two subtle sounds. These five sounds represent (1) God (2) God's Love which gives true knowledge (3)The soul, (4) God's Love which causes evolution and (5) Āṇava. The same five things are represented by another Mantra consisting of five distinct letters. Each of these Mantras is called 'Pañcākṣara'.

6.2. *two ways*

They are used in two ways. They may be repeated for contemplation. The middle letter (ய) represents the soul and each pair on either side (சிவ and நம) represents the things to which the soul attaches itself.

---

1 (i) "Ye call me master and Lord and ye say well, for so I am" --*St. John* - XIII,13.
"If you love me, keep my commandments", St. John,XIVth
(ii) "Little children, yet while, I am with you" *St. John,* XII,33.
(iii) "Greater love hath no man this, that a man lay down his life for his friends" --*St. John* XV, 13.
(iv) "I in them and John in me that they may be made perfect in one" --St.John XVII 23.
(Quoted by Tiruvasakamani K.M.Balasubramaniam, in His, "Special Lectures on Śaiva Siddhānta" (1959)p. 139-140)

Civañāṇa Cittiyār, Cūttiram 8. and Stanza 292.

Besides the hymns of Pañcākṣara there are many references to this Mantra in the Sacred texts. Uṇmai viḷakkam says this Pañcākṣaram is the embodiment of God Naṭarāja (Pañcākrtya tāṇḍava.

Wearing the garland of rudrākṣa, and using the sacred ashes are the other ways of the Śaiva follower. The hymn of Tiruñāṉacampantar sung at Madurai for the cure of King Niṉṟacīr neṭumāraṉ from the disease is called tirunīṟṟuppatikam. (Hymn of sacred ashes)

6.3. *Repeating the Pañcākṣara in various stages:*[1]

Repeating the Sacred formula, the Pañcākṣara according to rules in order to keep itself steady and unswerving from 'Śivohambhāvanā' attitude towards God Śiva, is stressed by Śaiva Saints. They divided the Mantra into five kinds namely (1) Sthūla pañcā ākṣara (2) Sūkṣma pañcākṣara (3) Kāraṇa pañcākṣara (4) Mahākāraṇa pañcākṣara and (5) Mukti pañcākṣara.

Saint Tiruñāṉācampantar specifically says thus:

"Vētam nāṉkiṉum meypporuḷāvatu
Nātaṉ nāmam namaccivāyavē"

(Pañcākṣara, the Holy name of the Lord is the quintessence of all Four Vedas.)

Saint Appar firmly says thus:

"Paṭaikkalamāka niṉṉāmatteḻuttāṉeṉ nāviṟ koṇṭēṉ"

(I have thy Holy name, the pañcākṣara on my tongue as a weapon.)

"Civāyanama eṉṟu nīṟaṇintēṉ taruvāy civakati"

(I took thy Sacred ashes uttering the Pañcākṣara Grant me the Eternal Bliss!)

The Sthūla Pañcākṣara ("namaccivāya") is in the heart of the four Vedas. The following Mantra occurs in Taittirīya Samhita of the Yajurveda (IV5, p.41):-

"Namah Śāmbave cha Mayobhave cha
Namah Śankarāya cha Mayaskarāya cha
Nama Śivāya cha Śivatarāya cha"

"Śivāyanama" is called sūkṣma pañcākṣara. "Śivayavasi" is the third kind, kāraṇa Pañcākṣara. The fourth is Mahākāraṇa

---

[1] Tiruñāṉacampantar, (i) tuñcum pōtum, 280 (ii) Kātalāki (307) Tirunāvukkaracar, 'corruṇai' (4-10-1-11)
Cuntarar, "marṟupparṟeṉākku", (Sri Vaigundam, Sri Kumaragurupara swamigaḷ Mutt, 1958) p.211.

pañcākṣara which consists of only two letters "Śiva"; the fifth is the last and best which with its single letter "Śi" is famous as the Mukti pañcākṣara. Saint Tirumūlar calls this as "nāyōṭṭu mantiram" (the Dog-chasing Mantra)

Civañāṉa Cittiyār vividly explains about this sacredness of Pañcākṣara and advises the devotee to practice it by the rules. Tevāram and Tiruvācakam preserve this Holy Mantra in different places.

6.4. *Pañcākṣara's significance:*[1]

Following passages of Nāyaṉmārs and Śaiva Saints stress the glory and importance of pañcākṣara, they reveal the truth behind this Holy Mantra:

This is Saint Tiruñāṉacampantar's Hymn:

"Kātal ākik kacintu kaṇṇīr malki
ōtuvār tamai naṉṉeṟik kuyppatu
vētam nāṅkiṉum meypporuḷ āvatu
nātaṉ nāmam namaccivāyavē."

(With melted hearts with devotion and eyes flooded with tears
who utters it it leads to Heaven
The Truth proclaimed in all four Vedas
That's Namaccivāya Lord's Name.)

Following Stanza from Tirumantiram brings out the significance of the Holy Mantra:

"añceḻuttāl aintu pūtam paṭaittaṉaṉ
añceḻuttāl pala yōṉi paṭaittaṉaṉ
añceḻuttāl iv vakaliṭam tāṅkiṉāṉ
añceḻuttālē amarntu niṉṟāṉē."

(With the Five letters did create the Pañca Bhūtas
With the Five Letters did He create the different yonis,
With the Five Letters did He support the Wide World,
With the Five Letters did the Lord Stand firm.)

---

1 *Tiruñāṉacampantar*, -307
Tirumantiram,-966, Sri Kumaraguraparaswamigal Mutt, Srivaiguṇdam(1958)
Uṇmaivilakkam-45 (Dharmapuram Adhinam, Dharmapuram 1961)

Uṇmaiviḷakkam, one of the 14 meykaṇṭa śāstras, speaks in brief about the Divinity of the Mantra:

"añceḻuttē ākamamum aṇṇal arumaṟaiyum
añceḻuttē ātipurāṇam aṉaittum aṉceḻuttē
ānanta tāṇṭavamum appālaikku appālām
mōṉanta māmutti yum."

(The Five Letters form the Āgamas and Vedas rare,
The Five Letters form the Purāṇas all of yore,
The Five Letters form Śiva's Dance of Ecstacy,
And the far far off unceasing calm called mukti Free.)

7. *The three Jñānas*[1]

Jñāna is the best and only method which will lead us to the real Mukti or the Sacred Feet of God Śiva. Jñāna is divided into three groups viz. Pāśajñāna, paśujñāna and patijñāna. Patijñāna alone is the genuine one leading to Śivā's Holy feet, says the Siddhānta philosophy. The hymns of the Great Three Saints explain this underlying idea in many places.

Pāśajñāna is the empirical and imperfect knowledge born of a study of Vedas, Śāstras, and arts. Paśujñāna is that knowledge which though born out of a realisation of the soul's separateness from all the prapañca yet begins to deem the soul itself as equal to Śiva, the Supreme.

8. *The worship of Devotees*[2]

The hymns of the Great Men speak of the worship of Devotees in numerous places. Tiruñāṉacampantar says thus:

"toṇṭar toṇṭarait toḻutaṭi paṇimiṉkaḷ
tūṉeṟi eḷitāmē."

(Worship those devotees of devotees; it is easy to attain the sacred way leads to the Eternal Bliss).

Tirunāvukkaracar considers this worship of Devotees as Sacred one. ("Poyyaṉpillā aṭittoṇṭaṟkkut toṇṭārrum puṇṇiyam") He further says the sacred form of the Devotees is really the Holy Form of God Śiva (Śiva Svarūpa)

---

[1] *Tiruvācakam* - (Dharmapuram, Dharmapuram Adhinam, 1949) Tiruccatakam - 15

[2] Civañaṉa Cittiyār. 292-296 Stanzas,

9. *Nāyaṉmār's tour and teachings*

Campantar and Appar wanted every Tamil should be devoted to Śiva as the extreme Śaiva sects were devoted but they wanted that the type of devotion should be gentle, mild and cultured. They knew that devotion is mainly based on excessive love of God. They encouraged to some extent the Nāyaka-nāyaki bhāva, the hero-heroine relationship between the devotees and God. In all their hymns they suggested to the people that it is their duty to follow the simple religious ritual with devotional mood. They insisted not only Bhakti but also some practical acts. Therefore they went round Tamil Nadu several times to various temples to impress upon the people to use the temples as the centre of their religious and social life.

Another important method introduced by the Nāyaṉmārs is the cult of singing the devotional hymns. In order to sustain the full-vigour of the Bhakti movement and in order to preseve the prestine nature of Bhakti cult the Nāyaṉmārs never allowed the introduction of any other God except Śiva in their Preachings.

The four paths spoken of already so far deal with the physical and mental activities of a devotee who has dedicated his life for the realization of union with God or Mokṣa. Bhakti is the fundamental background on which all the activities are based and it is necessary to vivify all acts of worship and devotion. Bhakti is the inspiring motive which derives the devotee towards the union with God. Bhakti is the end and aim of all religious pursuits. Nāyaṉmārs insist 'iṭaiyarā aṉpu' (uninterrupted love) to the sacred Feet of Śiva.

10. *God-realization and Nāyaṉmārs*

The practice of spritual discipline based on pure knowledge is known as Jñāna mārga. This is divided into ten states called Daśa kāryam. They are: (1) Tattva rūpam, (2) Tattva darśanam, (3) Tattva śuddhi (4) Atma rūpam, (5) Ātma darśanam (6) Ātma śuddhi: (7) Śiva rūpam, (8) Śiva darśanam, (9) Śiva yogam and (10) Śiva bhogam.

The following line of Saint Appar refers to Daśa Kāryam:[1]

"Pattukkolām aṭiyār ceykai tāṉe"

(The deeds of devotees are ten in number).

---

[1] *Tirunāvukkaracar Tēvāram*, 4-18-10,

A clear understanding of the order of evolution of the categories of the physical universe both subjective and objective is Tattva rūpam. The final stage, Śiva bhogam is also known as Jīvan mukti. In Mukti, there is an identity of essense in spite of differences in existence. The individuality of the soul is not annihilated, but it completely identified with God or Śiva and appears as one with Him.

The whole method of God realization, is very beautifully summarized by Saint Tirunāvukkaracar, in the following Hymn:[1]

"muṉṉam avaṇuṭaiya nāmamkēṭṭāḷ
mūrtti avaṉirukkum vaṇṇam kēṭṭāḷ
piṉṉai avaṇūṭaiya ārūr kēṭṭāḷ
peyarttum avaṇukkē picciyāṇāḷ
aṉṉiyaiyum attaṉaiyum aṉṟē nīttāḷ
akaṉrāḷ akaliṭattārācārattait
taṉṉai maṟantāḷ taṉṉāmam keṭṭāḷ
talaippaṭṭāḷ naṅkai talaivaṉ tāḷē"

(First she heard His name and obtained information as to His nature and Perons; then she inquired about His native land; immediately becoming Passionately attached to Him, she abandoned her mother and father. Renouncing all worldy conventions, losing herself and her name, she started a life of dedicated Service to His Feet.)

The Tirukkōvaiyar, was composed by saint Māṇikkavācakar on the above mentioned basis of Nāyaka-nāyaki bhāva. In the Tirukkōvaiyār, we have such bridal mysticism which has the real theme is the intimacy between God and Soul.

11. *Conclusion*

After the age of Nāyaṇmārs, many Śaiva saints spread Bhakti through their works. Saint Aruṇakirinātar's Tiruppukaḷ and his other poems on Muruga mark an important land mark in the revival of the cult of Bhakti in the fifteenth-sixteenth centuries. Saint Aruṇakirinātar in the footsteps of the Śaiva Nāyaṇmārs of old also sang at every Muruga shrine that he visited; He revolutionised the technique of Tamil Prosody and devised an original Cantam metre. In this garland of praise, Saint Aruṇakirinātar combines the high import of śaiva siddhānta with the traditional concept of Muruga worship, and it is true, this vibration sustained through the

[1] Ibid 6-25-7.

Saint Tāyumāṉavar, Saint Rāmaliṅkar, and other Saints. Thus the theory and practice of Bhakti cult spread in Tamil country through the Mystic-Saints from time to time. Tamil, the language of devotion, was a powerful medium for them in spreading the devotional mysticism.

"The history of Śaiva siddhānta in the Tamil country is in large measure, the history of the Nāyaṉmārs, the hymnists and the Āchāryas of that school, its saints, poets, and teachers--for it is their lives, outpourings and doctrines that have shaped the tenets and moulded the characteristics of that school of thought, faith and life."[1] The Nāyaṉmārs' outpourings emphasised the importance of devotion to a religious life. They find a permanet place in the history of the mankind, not by their formal teaching, not by their poetic inspiration, but by their lives of true religion and firm devotion.

---

1 T.G.Aravamudan, "The Authors of the Holy canon of Tamil Śaivism", *The Quarterly Journel of the Mythic Society*, Vol XXV (1934-35) p.143.

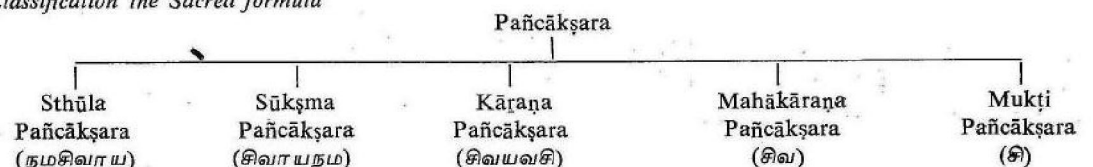
CHART 1

Four mārgas of Śaivism

Mārga	Relationship	God	Service	Mukti	Identity
Cariyai	Tāsamārkam (Leader-Servant)	Cakaḷam	Puṟattoṇṭu	Cālōkam	Appar
Kiriyai	Caṟputtra mārkam (Father-son)	Cakaḷa niṣkaḷam	Uṭal and uḷḷam	Cāmīpam	Campantar
Yōkam	Cakamārkam (Friend)	Niṣkaḷam	uḷḷam	Cārūpam	Cuntarar
Ñāṉam	Caṉmārkam (Nāyaka-nāyaki)	Caccitāṉantam	Aṟivu	Cāyujyam	Māṇikkavācakar

CHART 2

Classification the Sacred formula



Select Bibliography

1. Tirunāṉacampantar, Tēvāram, I,II and III volumes of Dharmapura Adhinam. (1953,1954,1955).
2. Tirunāvukkaracar Tēvāram, I, II and III volumes of Dharmapura Adhinam. (1957, 1958, 1959)
3. Cuntarar Tēvāram, Sri Kumaraguruparaswamigal Mutt, Srivaiguṇdam (1958)
4. Tiruvācakam, Dharmapura Adhinam, Dharmapuram (1949)
5. Special Lectures on Śaiva Siddhānta, K.M.Balasubramaniyam, Annamalai University, (1959)
6. Appar Tēvārat tiṟaṉ, Dr.C.Singaravelan, Tiruvavaduthurai Adhinam (1981).
7. The Śaiva school of Hinduism, S.Shivapada Sundaram, Malaya Arulnerittirukkootam, Kualalumpur (1975).
8. Śaivism, Dr. G.Sundaramoorthy, Malaysia Hindu Sangam, Kuala Lumpur (1976)
9. Saivasamayam, Dr.P.Arunachalam, Nagerkoil (1979)

Vaisnava Philosophy in South India

N. SUBBU REDDIAR

Vaiṣṇava Philosophy is South India is known as *Viśiṣṭādvaitic Vaiṣṇavism*. Vaiṣṇavism connotes the religion in which Viṣṇu is the Godhead. Sri Vaiṣṇavism makes the meaning more clear and explicit by defining the dual function of Viṣṇu as *Śriyahpati*. While *Viśiṣṭādvaita* defines Brahman as the Godhead that creates, sustains and destroys the universe, *Vaiṣṇavism*, as its religious aspect, identifies the same Godhead as unity in trinity with Viṣṇu as the Supreme Person. Theology is based on mere faith which takes divine disclosure of truths as never failing and hence does not provide scope for the exercise of free reasoning. Revelation is admitted of unquestioned authority. On the other hand, philosophical enquiry affords room for a critical examination of all facts and begins questioning even the authority of revelation. The Vaiṣṇava Philosophy of Rāmānuja, more prevalent in South India, recognises the claims of both faith and reason and brings out a reconciliation between the two by admitting a free play of reason. Here revelation can be critically examined, but could not be discarded.

The philosophy of Vaiṣṇavism can be expressed in *Tattva* (reality); *Hita* (means) and *Puruṣārtha* (ends or the ultimate goal of human endeavour). *Tattvas* are three viz, *Çit* or *Çetana* (sentient beings), *Acit* or *Acetana*. non-sentient things) and *Iśvara* (God). These three ultimate realities are known *Tattvatraya* (traya-three). *Hita* consists of *bhakti* (devotion) and *prapatti* (self-surrender). *Puruṣārtha* (the ultimate goal of human endeavour) is the attainment

of *mokṣa* or *mukti* (emancipation) by the individual and getting the mystic experience of Brahman (universal Self). Besides these there are three *mantras* (exoteric doctrines) that are the basis of *Śri Vaiṣṇavism.*

THE TATTVAS

(I) *Cit:* It is *Jīva* or soul. It *is* knowledge and *has* knowledge. The soul as knowledge does not change; but as having knowledge it changes. Knowledge as an attribute is called *dharmabhūta-jñāna* (attributive intelligence); it characterises both soul and God. As an attribute it is inseparable from them. It is also a substance (*dravya*) in the sense that it is capable of contribution and expansion, and is the substrate of change. The soul is atomic but, since it has as its invariable accompaniment attributive knowledge which can stream forth any distance, it is able to apprehend things even though they be far off. The soul's attributive knowledge expands to its fullest extent in the state of release; there is nothing than that the soul cannot know. In the state of bondage, however, the soul's attributive knowledge is more or less contracted. The soul, in this condition, acquires the body that befits its past *karma,* and has to transmigrate from one life to another till it attains release. It is self-revealing, being of the essence of sentience, and knows no change except through changes in its attributive knowledge. It is different from God, but not independent of Him. It is described as *prakāra* (mode) of God, by which is meant that it is an accessory to Him, and not that it is a mode in the sense of being a transformation of Him. Like *Acit* it is coeval with God but not identical with Him. It is looked upon as God's "body" in as much as God is immanent in, acts upon and guides it from the inside. The souls are infinite in number; and, if unity is predicated of them anywhere in the *Veda,* it is because all of them alike are of the nature of sentience and therefore form one and the same class. The souls are of three kinds. (i) the eternals (*nitya-sūris*) which have never been in bondage like Garuḍa Viśvakṣena and others; (ii) the *mukta* (freed) souls which have already achieved their salvation; and (iii) the *baddha* (bound) souls which are caught up in the vortex of *saṃsāra.* The third type of souls wander from life to life and are still in the process to transmigration.

(2) *Acit:* The non-sentient world, known also as *acetana,* is often referred to as *acit.* It is the dwelling place of the soul, and,

through them, of God also. *Prakrti* or matter has three qualities *sattva, rajas* and *tamas;* these three are taken to be its attributes and not its constituents. These three qualities appear at the time of creation of the world. When there is dissolution, matter is not lost, but is exists in subtle form. Nothing can come out of nothing. In the cause the effect is latent (*sat-kārya*). Causation means *pariṇāma* (transformation); it consists in making patent what is latent. Hence creation and dissolution are the appearance and disappearance, respectively, of matter and not the obsolute origination and destruction.

Kāla or time which is also *acit* is the form of all existence. As a coordinate of *prakrti,* it is comprised in *Brahman.* The temporal world equips the soul for its empirical career; it also serves as the means for making the soul progress towards its goal which is godliness.

(3) *Iśvara* (God): Viśiṣtadvaita identifies God with Viṣṇu-Nārāyaṇa who is the same as upaniṣadic *Brahman* endowed with the eternal attributes of truth, goodness, beauty and bliss. God is the immanent principle of *prakrti* as well as that of individual souls. The exact significance of representing them as His body is that they are sustained by Him are together subject to His control and entirely subserve His purposes. As Rāmānuja puts it God exists for Himself, while eventually matter and souls exist for His sake. The same observation applies to the individual soul and its body also. In other words, God together with the souls and matter is an organic whole, just as the soul with its physical body is an organic unity. God like the individual soul, is of the essence of intelligence, self-revealing and knows objects through attributive knowledge. But unlike it He is free from all defects, and is possessed of six main qualities viz. *jñāna* (knowledge), *bala* (strength), *aiśvarya* (sovereignity), *vīrya* (virility), *śakti* (potency), and *tejas* (splendour), besides innumerable auspicious qualities like *saulabhya souśīlya, vātsalya* and others. He is omnisicient, omnipotent and omnipresent. He is also all merciful; and it is through His grace that man attains salvation. He is the author of the universe. Although God is the whole and sole cause of the world, He is not affected by the changes of the latter. God Himself does not change the entities that are comprehended in Him and of which He is the inspiring principle - it is they that change. God is immanet in the world and also transcendent of it. He is the supreme moral Governor and world-

redeemer. He incarnates Himself out of His will from time to time in order to recover the lost souls.

Five Forms of God: The Supreme Person (God) presents Himself in five forms known as *para* (transcendent), *vyūha* (the grouped), *vibhava* (the incarnated), *antaryāmin* (the immanent) and *arcā* (the idol). The transcendental state is the highest form. It is expressed in such terms as Nārāyaṇa, Parabrahman and Para-Vāsudeva. This is the self-realised absolute having the super-essential qualities of *satyam* (truth), *jñānam* (light), *anantam* (infinity), *amalam* (goodness) and *ānandam* (bliss). He is the Eternal of eternals (*nitya-sūris*) which is formless, changeless and transcendental. He lives in the city called Vaikuṇṭha in Paramapada where "matter exists without its mutability, time exists as eternity, and the *mukta* (the released self) lives without the moral limitations of *karma*".

The second form of God is in the *vyūha* state where Brahman the absolute becomes Iśvara the God-head. The metaphysical absolute becomes Vāsudeva, the perfect, to satisfy the meditational needs of the *mumukṣu* (the seeker after salvation) and for the creation of the universe. He manifests as Saṅkarṣaṇa with the two qualities of *jñāna* (knowledge) and *bala* (strength) as Pradyumna with the two qualities of *aiśvarya* (sovereignity) and *vīrya* (virility) and Aniruddha with the two qualities of *śakti* (potency) and *tejas* (splendour) without any dimunition of Divinity. This, however, does not mean that each *vyūha* has only its two respective qualities, but each *vyūha* is Viṣṇu Himself with His six qualities of which two only in each case become manifest. The *vyūha* Vāsudeva is the same as the transcendent form of the Lord (para-Vāsudeva) and replace with all six qualities. The other three are named after the elder brother, the son and the grandson respectively of *Kṛṣṇa*. There is a distinctive function assigned to each of these *vyūhas* in cosmic creation as well as in the act of redeeming the souls.

Each one of these four *vyūhas* descend into three *sub-vyūhas*. Vāsudeva hypostatizes into Keśava, Nārāyaṇa and Mādhava; Saṅkarṣṇa into Govinda, Viṣṇu and Madhusūdana; Pradyumna into Tirivikrama, Vāmana and Śrīdhara; and Aniruddha into Hṛṣikeśā, Pradyumna and Dāmodara. These twelve tutelary deities are the presiding deities of the sun in the twelve months of the year. The names of these twelve deities are recited by the pious Hindus every day. There is a hymn of Nammaḷvar's *Tiruvāymoḻi* which goes by the name of 'Paṉṉiru-tirunāmap-pāṭṭu' the recitation of

which leads us to the God's Lotus Feet. The images of the Lord are distinguished to represent these twelve forms by varying the order of the appurtenances held in the four hands of each image.

The third state of Brahman is *vibhava* which is the descent of Iśvara among beings by means of forms similar to that *genus*. It is a periodic invasion of *krpā* (mercy) into all species and into the history of the humanity when evil triumphs over goodness and creates a crisis in moral life. The ten principal descents are *Matsya* (Fish), *Kūrma* (Tortoise), *Varāha* (Bore), *Narasimha* (man-Lion), *Vāmana* (Dwarf), Parasurāma, Balarāma, Krṣna and Kalki. The redemptive grace of *vibhava* is realised in the recovery of *Vedas* from its destroyers, the extraction of nector from the waters of life, the maintenance of cosmic order and the law of righteousness and the living assurance of salvation to all being.

The fourth state, namely, the immanent form of God is the *Antaryāmin*, the in dwelling Self of the individual in the region of the heart. The Lord in this form stays with the individual self as its friend in its states of experience such as heaven, hell etc, and is perceptible only to *yogins*. The moral idea of Iśvara taking this form is making the souls pulsate with their creative life and participate in their inner joy and making the mortal selves immortal. Though He co-exists with the individual self, He is untouched by the taints inherent in the latter. According to Nammāḻvār the hills like Tiruveṅkaṭam, Tirumāliruñcōlaimalai, the noisy ocean and Vaikuṇṭha have been discarded as worthless for His stay.

The fifth state of God is the permanent incarnation of *arcā* (idol) worshipped in temples, houses, villages, towns, sacred places and hills. 'He assumes the form desired by His devotees'. The infinite God enters into the infinite forms without the loss of infinity and for communing with the devotee that longs for His contact and for infinitising his religious consciousness. The *para* and *vyūha* forms of the Lord are beyond the reach of the denizens of this *terra firms*. All the living beings have not been gifted to live in times when the Lord chose to come down as divine descents; owing to lack of *jñāna* (wisdom) and *bhakti* (devotion) they are not able to see the ever-present *antaryāmin* in them. Hence the only alternative left to people is to resort to the *arcā* form to satisfy the spiritual longings and aesthetic cravings.

Sarīra-sarīri bhāva: This is body-soul relationship. It is the core principle of *Viśiṣṭādvaitic Vaiṣṇavism*. Iśvara is called the

innerself or soul (*sarīri*), because as long as the souls exist, He is in regard to sentient beings and non-sentient substances, their *ādhāra* (support), their *niyanta* (controller or ruler) and their Lord, Master (*śeṣi*) for Whose purposes they exist. Sentient beings and non-sentient things form His body, since with regard to Him, they stand as substances supported by Him, controlled by Him and existing solely for the fulfilment of His purposes throughout their existence. This hypstatic relationship of the soul to God is clearly intuited by Nammāḻvār in the line "aṭiyēṉ uḷḷāṉ uṭal uḷḷāṉ" - 'He inheres in the soul and He inheres in the body' (*Tiruvāymoḻi* - 8.8:2).

HITA (*means*)

According to Śri Vaiṣṇavism, Iśvara is the object of knowledge which is the means to an end *upāya*, and also the object of the goal which is attainment; He is the means as being the giver of the Grace, and likewise He is *upēya* (end to be attained) because Himself the object or goal that is to be reached. He is the means to emancipation which is self-accomplished (*siddhopāya*). As auxiliary to this means there are two other means, namely, *bhakti* (devotion) and *prapatti* or *saraṇāgati* (self-surrender). The course of the former is based upon *Upaniṣads* and involves training in three stages known as *karma-yoga, jñāna-yoga* and *bhakti-yoga* in the progressive realization of salvation. These three stages constitute the *sādhyopāya* (the means to salvation which has to be effected by the aspirant). It is an arduous and precipitous path to emancipation hedged in by the exacting conditions and wearisome disciplines of *aṣṭāṅga yoga*. It cannot be easily practised by ordinary people. Further its adoption is restricted to the higher castes. The latter is meant for all and its source is to be traced mainly to the *Vaiṣṇava Āgamas* and the hymns of the Āḻvārs. It is a simple way. It is the highest stage of God-love. The only requisite of this means is the change of heart or contrition on the part of the *mumukṣu* and his absolute confidence in the saving Grace of the Lord. The spiritual experience of the Tamil seers (*Āḻvārs*) is epitomized in the *Saraṇāgati* of Nammāḻvār who is extolled as the super - *prapanna* (the one who adopts *prapatti*) of *Śri Vaiṣṇavism*. Almost all the Āḻvārs speak of their self-surrender to the Lord.

PURUṢAKĀRA (*mediation*)

The role of Lakṣmī - the chief consort of Nārāyaṇa in the *prapatti* is an important aspect to be noted. She is the concretion of

mercy and offers an eternal assurance to erring humanity that the reign of righteousness is at heart also the reign of redemptive mercy. The Vaiṣṇava theology has based its dual form of God-head as Lakṣmi Nārāyaṇa. Lakṣmī resides in the heart to Nārāyaṇa to redeem the sinning sundered self from its sinfulness. The Lord rules by law and Śrī lives by love and the two are indissoluble and eternally wedded to each other. Among the six meanings of the word, 'Śrī', the most relevant one is the idea of Her converting Iśvara as Ruler into Saviour by her timely intercession and mediation on behalf of the repentent sinner. Lakṣmī is *svāmin* to the self, and as mediator (*puruṣa-kāra*) she mediates on behalf of the sinner and is the eternal link of love between the Ruler and transgressor. As the link of love, she mediates between the infinite that is important and transforms the majesty of law into the might of mercy. She transforms the former into the Saviour and the latter into penitent seeker after pardon. By Her beauty She lures the Lord and turns Him into the Śaviour; She draws the sinner by Her sweetness, and the sinner is saved by entire submission to His will. Hence prapatti is performed only through Her.

PURUṢĀRTHA (ends of human endeavour)

This is release from the cycle of births and deaths. The victim of *samśāra* (bondage) is now a victor thereof and a self-ruler and enjoys absolute freedom from the shakles of *karma* and the taint of error, evil, ugliness and other imperfections. He lives for ever in the Paramapada with the *nitya-sūris* (Eternals) enjoying eternal bliss. He is immersed in the supreme and unsurpassable bliss of *Brahmānubhāva* (experience of Brahman) without losing his self-being. It is a state of *sāyujya* (intimate union) in which the unitive experience of bliss is present without the loss of self-existence. Feeling of oneness with God and the awareness that he is part of Him would give greater delight to the self who adopts *sāyujya* aspect of existence.

RAHASYA-TRAYA (the three secrets)

Rāmānuja evolved a convinsing exposition of *bhakti* (devotion), *jñāna* (wisdom) and *prapatti* (self-surrender) according to which all these represent certain stages of *jñāna* itself. All the same, stress is laid more on *bhakti* and *prapatti* aspects of *jñāna*. It is in the light

of this stress that the three esoteric doctrines have come to be formulated as the basis of Vaiṣṇava religion. The three secrets are known as *Mūla-mantra, Dvaya* and *Carama-śloka.* The first states in a nutshell, the second makes the meaning more explicit and the third elaborates it still further.

The *Mūla-mantra* is otherwise known as *Tirumantra;* it is the eight-lettered formula in three words. Its meaning is 'Om Namo Nārāyaṇāya'. The *Dvaya* is so called because it treats of two points, namely the means and the goal of attainment (the *upāya* and the *upeya*). It is a gem of *mantra* and has preeminence over other *mantras.* It is the twenty five -lettered formula in ten words; it brings out the full implications of the supreme Truth. The meaning of the first part is 'I take refuge at the Feet of Śrimān Nārāyaṇa' and that of the second part is 'Salutation ot Śrīmān Nārāyaṇa'. The first part reveals that the self has no other refuge than Nārāyaṇa, and the second that it exists for no purposes other than those of Nārāyaṇa. In both the parts the idea of the self having no other support is evident from the word 'Nārāyaṇa'. The meaning of this *mantra* is that redemption is the result of Lakṣmī's mediation (*Puruṣakāra*) and that the soul should realise its utter destitution and seek no other refuge than the Lord.

The *Carama-śloka* is the final instruction of the Lord Krṣṇa to Arjuna in the *Gītā.* It teaches how self-surrender is to be performed. It is a thirtytwo-oettered formula in twelve words. The meaning of the *mantra* is "Renounce all *dharmas* and take refuge in Me; I shall release you from all Sins. Grieve not". According to this *mantra* the Lord is ultimately both the endeavour and the goal, the *upāya* and the *upeya.* The *Sādhyopāya* is the act of self-surrender to the will of the Saviour and the *Siddhopāya* is the Lord Himself. The Lord reveals Himself to the *prapanna* who seeks Him as his absolute refuge. The sinner seeks God and is saved, and God seeks the sinner and is satisfied. The unique value of this *mantra* lies in its universal appeal to all sinners to seek refuge in Him and be saved.

It has been stated by the ancient *ācāryas* that these three *mantras* have been enshrined in the four compositions of Nammāḻvār; the purport of *Tirumantiram* has been included in his *Tiruviruttam* and *Tiruvācirium,* that of *Carama-śloka* in his *Periya-tiruvantāti* and that of *Dvaya* in his *Tiruvāymoḻi.*

TWO SCHOOLS OF VAIṢṆAVISM

During the long history of Śri Vaiṣṇavism in South India, there have come into existence two schools of *Nālāyiram* tradition, the one being known as *Vaṭakalai* owing to its allegiance to Vedanta Deśika and the other *Teṉkalai* relating to Maṇāvāḷa-māmuṉikaḷ. These names, *Vaṭakalai* and *Teṉkalai* are of very late origin and perhaps belong to a period subsequent to Maṇavāḷa-māmuṉikaḷ. The *Vaṭakalai* school traces their origin of their doctrines to Kiṭāmpi Ācāṉ who was in charge of serving food to Rāmānuja and the *Teṉkalai* school does it to Empār, the cousin and disciple of Rāmānuja. Neither of these scholars, however, left any written record of their theories. The main points on which these two sects differed are said to be eighteen. These differences are mostly doctrinal and not philosophical. Besides these there are other minor differences, such as the shape of sect mark, etiquette, certain restrictions regarding food and service, the tonsure of widows and so on. But they have little philosophical or religious basis or background. The works of *Teṉkalai* school which are mostly in Tamil are complementary to those of *Vaṭakalai* school and not contradictory to them. The eighteen points of doctrinal difference can be reduced to the single problem of *kṛpā* versus *karma* in its aspect of the practice of *upāya*. Vedānta Deśika's view of *vyāja* or occasion seems to be a good reconciliation of the two extreme views. The Lord is Himself the *upāya* and the *upeya* and the true meaning of human responsibility consists in our responsiveness to the call of divine mercy. Even a gesture and change of heart and a feeling of unworthiness shown an infinitesimal degree on the part of the sinner evokes sympathy and elecits the infinite Grace of the Saviour. A spark of repentence destroys the whole load of *avidyā-karma* and thus an infinite series of *karma* is annihilated by infiniteṣimal effort. It is the recognition of the fact that endeavour consists in recognising the futility of endeavour. This view preserves the idea of divine justice and provides of the domination of the Divine Grace which it is fruition. The vexed problem of *karma-kṛpā* riddle cannot be solved either by logic or by ethics. It can be dissolved only by the direct intuition of God which is the experience of the Āḻvārs. If such is the case, the distinction between the two schools regarding the working the *kṛpā* is a distinction without much difference.

References

1. Aḻakiya Maṇavāḻap-perumāḷ Nāyaṇār: *Ācārya Hrdayam* (Tamiḻākkam in two volumes by B. R Purushottama Naidu, Madras, University of Madras, 1965).
2. Krishnaveni Ammaiyar S: *Cemporuḷ* (Mumukshup-paṭi) - Tirupathi, TT Devasthanams, (1952).
3. Hiriyanna, M: *The Essentials of Indian Philosophy,* (Bombay First Indian Reprint by George Allew & Unwin (India) Pvt. Ltd 1973).
4. Mahadevan T.M.P: *Outlines of Hinduism,* Second Edition, (Bombay Chetana Ltd, 1960.)
5. Śri Ramadeśikacharyar, V.N: *Śri Deśikaprabandham* - Urāi, R. Rangaswami Ayyengar, 2nd edition (Selvam Nagar, Thanjavoor, 1958).
6. Srinivasachari P.N: The *Philosophy of Viśiṣṭādvaida,* (Madras, The Adyar Library, 1943.)
7. Sundarā ramanuja swamigal. G:*Tattvat-tirayatiṉ Viḷakka Urai,* (Velur Sri Vaiṣṇva Siddhāntha Mahasangam, 1951.)
8. Subbu Reddiar. N: *Religion and Philosophy of Nālāyiram Divya Prabandham with Special Reference to Nammāḻvār,* (Sri Venkateswara University, 1977.)
9. Venkataswami Reddiar K (Ed): *Nālāyiram Divya Prabanddham, Tiruvéṅkaṭantaṉ Tirumantriam,* 2nd edition, (32, Perumal Mudali Street, Madras, Royapettah, June, 1981.)

13

Virasaivism

M. SADASIVAM

INTRODUCTION

Vīraśaivism is a religion of renaissance which took its roots from the then prevailing religion Śaivism. The date of the origin of this religion is not exactly known. According to a tradition, Vīraśaiva dharma was established by Jagadguru Revanacārya. Following his footsteps Śri Dāruka, Ekorama, Paṇḍitārādhya and Vīvārādhya devoted their lives in the cause of spreading this religion throughout India. The above five religious gurus are known as Pañcācāryas and even today their mutts are maintained in Balehonnuru, Ujjaini, Kedara, Śri Śaila and Kāśi repectively.

But some of the modern scholars consider that Śri Basavanna of the 12th century was the real founder of Vīraśaiviśm in the modern form. Though Vīraśaivism was practised even before Basavanna, no one can dispute the fact that it was only Basavanna who gave the final shape and form to the then prevalent Vīraśaiva philosophy and religion by adopting the salient features of the other systems of Śaivism. He is described as the founder-preceptor of the Vīraśaiva religion, otherwise known as Liṅgāyatism, by several Śaraṇas like Allama Prabhu, Cennabasavanna, Siddharāmeśvara, Cāmarasa, Mari Toṇṭadarya etc.

The central idea of Vīraśaiva philosophy is that Lord. Śiva is indistinguishable from His Śakti. He creates the world with the help of His Śakti out of Himself. All the living beings lead their

lives according to the Law of Karma. They take different births until they become merged with God by His Grace.

By a beautiful imagery Basavanna describes how this world is created or dissolved by Lord Śiva, the Supreme Being. Just as a spider weaves its web out of its own self and moves in it, so also Paraśiva creating out of His own Parāśakti (His Creative Energy) the inanimate and the animate world, sports within it and yet transdends it.

'Whence has he brought the thread
To weave his web,
Even as the spider moves about
The web of thread that it has woven!
There is no spinning wheel,
There is no skein thereto at all.
Who then, has woven it?
As one who, drawing out the thread
From his own stomach, spreading it,
And fondly playing in it
Hides it at last within himself,
Our Lord Kūḍala Saṅgama
Is able to absorb within Himself
The world born of Himself .
(Basavanna's Vacana 963).

THREE CARDINAL PRINCIPLES OF VĪRAŚAIVISM

Pañcācāra, Aṣṭāvaraṇa and Ṣaṭsthala are the three cardinal principles of Vīraśaivism upon which the whole edifice of Vīraśaivam is built up.

The Pañcācāra i.e., the five codes of conduct enable one to lead a life of dignity. The Aṣṭāvaraṇa will help the individual positively to the maximum in his spiritual pursuit. The Ṣaṭsthala indicates the spiritual developemnt of one's spiritual effort to integrally become one with God.

PAÑCĀCĀRA

The five ācārās or disciplines are social doctrines in which moral rules are incorporated. A vacana of Cennabasavanna defines the five ācārās:

'Let me explain the practices
Of Liṅgācāra, Sadācāra, Śivācāra,

Gaṇācāra, and Bhrtyācāra:
Liṅgācāra is: not to know
Any other than Liṅga;
Sadācāra is: to offer Guru, Liṅga and Jaṅgama
What you have brought from dedicated work
And live in truth and purity;
Śivācāra is: regardless of
The class and pedigree,
The caste and colour stage of life
Of Śiva-devotees, to take
Whatever they give;
Gaṇācāra is: never to listen to
Censure of Śivācara:
Bhrtyācāra is: to live in awe and love,
Believing that the Śiva-saraṇas
Are higher, and oneself lower:
Serve me the leavings of the devotees
Following these five practices
And save me,
Kūḍala cenna Saṅgama Lord!'

LIṄGĀCĀRA

Liṅgācāra is to believe that God is one, only one, and to worship Him in the form of Iṣṭaliṅga. A Vīrśaiva should not worship anything except Iṣṭaliṅga ,Guru, and Jaṅgama, who are embodied Consciousness.

SADĀCĀRA

Sadācāra is to lead a pure and unsullied life and earn one's livelihood by virtue and pure labour.

ŚIVĀCĀRA

This is the doctrine which propounds social equality. All human beings are children of God. There is no room for varṇāśrama dharma or for caste barriers. Every human being, irrespective of caste, colour, class and sex has a right to gain deliverance through Guru's grace.

Woman is neither Māyā nor Sūdra. She has equal rights with men to make a journey on the path to the Divine.

A man or a woman of any caste can be initiated in Liṅga. After initiation the former caste is shed down.

GAṆĀCĀRA

Gaṇācāra is to fight out both personal evils and social evils. To fight valiantly against the evils of society without any fear of death or social scandals and calumnies is Gaṇācāra.

BHRTYĀCĀRA

An individual must work for the welfare of the society with modesty and humility and in the spirit that he is a servant of the society. This is known as Bhrtyācāra.

AṢṬĀVARAṆA

Aṣṭāvaraṇa are the eight aids for the development of spirituality and final union with God. These aids are: Guru, Liṅga, Jaṅgama, Vibhūti, Rudrākṣi, Pādodaka, Prasāda and Mantra. Of these, Guru, Liṅga and Jaṅgama are the worshipped ones; Vibhūti (holy ash), Rudrākṣi and mantra are the means to win the revered ones. The fruits of one's worship are Pādodaka and Prasāda.

GURU

Guru is the preceptor who initiates the devotee into the knowledge of Śīva. After performing the Dīkṣa ceremony, he guides the devotee in the practice of worship and devotion. Without Guru, there is neither Grace nor Iṣṭaliṅga nor any other of the remaining aids. There are three kinds of Gurus: Dīkṣa Guru, Śiksā Guru and Mokṣā Guru.

When Guru and Jaṅgama are not available for worship, the devotee will worship the Liṅga invoking Guru and Jaṅgama aspects in the liṅga itself.

It is only God who takes the different forms of Guru, Liṅga and Jaṅgama. The devotee has to surrender every thing to these three and worship them to obtain divine Grace.

IṢṬALIṄGA

Iṣṭaliṅga is the most significant and highly characteristic emblem among the Aṣṭāvaraṇa. The concept behind Iṣṭaliṅga is to worship the Godhead in the form of the universe. It is a convention of what is formless through form. It is said that since the macrocosm, which is the body of the world-pervasive God, is globular in shape, the Iṣṭaliṅga is shaped in that form.

Iṣṭaliṅga is kept on the left hand, meditated upon and worshipped daily by the Vīraśaivas. The worship of Iṣṭaliṅga is the worhip of Self. According to the Śaraṇas of Vīraśaivism, the Iṣṭaliṅga worship is not, like the static Liṅga worship in the temples, the worship of the mythological Śiva of Kailās. It is not the image of the mythological Śiva but of the Godhead that abides in the Sahasrāra (thousand-petalled lotus) in the head.

Every Vīrasaivite must always wear Iṣṭaliṅga in his body and perform daily pūjas to the Iṣṭaliṅga. He should not do any thing without first offering it to God, for the entire world is the gift of God.

JAṄGAMA

A jaṅgama is mystic who has realised his Self, a seer who has an intuitive knowledge and a propagator of religion. He is a moving spirit, a walking liṅga. He moves from village to village in order to preach the lofty ideals of religion and guide the people in the righteous path.

There are three kinda of jaṅgamas: svaya jaṅgama, cara jaṅgama, and para jaṅgama.

Svaya jaṅgama remains in his math itself doing Śiva pūjas etc., and receives the bhaktas in his place.

Cara jaṅgama is one who is always wandering from place to place and disseminating his spiritual experiences to the people.

Para jaṅgama is one who stays in his math itself and remains in Śivādvaita state. He will bless the devotees that come to him.

There is no difference among Guru, Liṅga and jaṅgama. It is only God who acts in these three forms.

A true jaṅgama will utilise the money and other offerings of the devotees for the welfare of the devotees themselves.

VIBHŪTI

It is said that Vibhūti, the holy ash, smeared all over the body protects the spiritual spark within from the wind of external passions. It is an emblem to show that one has burnt out all evil desires and thoughts.

RUDRĀKṢĪ

Rudrākṣi is worn as a symbol that the wearer has cancelled his evil outlook and he aspires to see God in every object of the world.

MANTRA

A Vīraśaiva is expected to recite daily the six-syllabled mantra 'Om namahśivāya', which is useful in crossing the ocean of Samsāra and reaching his goal.

PĀDODAKA

The water dropped off from Guru, Liṅga or Jaṅgama's feet and charged with His compassionate grace, is known as pādodaka. (pāda-feet; udaka-water).

PRASĀDA

Anything offered at the feet of Guru, Liṅga or Jaṅgama becomes His consecrated food and is called Prasāda.

Prasāda, as well as Pādodaka, functions as a medium for the flow of the Guru's grace.

Prasāda should not be wasted or left in the dish as excess.

ṢAṬSTHALA OR SIXFOLD HEIRARCHY

According to Vīraśaivism the aspirant needs to ascend the six steps on the path of Śivayoga leading to the Divine. This ascent is known as Ṣaṭsthala. The six sthalas may be taken as the six steps or stages on the ascent. One who was ascended all the six steps known as Bhakti, Maheśa, Prasādi, Prāṇaliṅgi, Śaraṇa and Aikya shall be a great jaṅgama.

The pure individual soul, Pratyagātmā is known as Aṅga and the Thing to be worshipped is known as Liṅga. The Aṅga's ascent to Liṅga is the Ṣaṭsthala.

The actions of a devotee in the different six sthalas are described by Soddala Bacara thus:

'If one is a Devotee,
One must destroy the greed
Of body, mind and wealth;
If one is a Maheśvara,
One must deny all scope
To craving others' wealth,
All envy and adultery;
If one is a Prasādi, one must forget
All hankering taste of happiness,
Nor must destroy the body blest;
If one is Prāṇaliṅgi one must purge off

The body's greed, uniting oneself
With Prāṇaliṅga indissolubly;
If one is a Liṅgaikya, no more should be
Occasion for hunger and one should live
Illusionless, transcending joy and grief.
No one can master these
Six stages; but
Lord Soddala sets up
The piety of the sixfold heirarchy
For Basavanna!

BHAKTISTHALA

Bhakti is a means to the realisation Aṅga's union with Liṅga and it grows more and more intense at each stage of Ṣaṭsthala.

In the beginning of the spiritual journey, there is a distinction between the worshipper and the worshipped (Liṅga). This distinction disappears in course of time when the devotee is able to become integrally united with Liṅga by his incessant efforts.

MAHEŚVARA STHALA

Here constant effort with single-minded zeal is required. Invincible stability and resolve to right action and to right speech are found in this sthala.

PRASĀDI STHALA

In the Prasādi sthala the devotee himself becomes the great prasāda of Śiva.

PRĀṆALIṄGI STHALA

In the Prāṇaliṅgi sthala the non-differentiating outlook develops. That is, the devotee becomes the embodiment of Śiva.

ŚARAṆA STHALA

Śaraṇa in the general sense, is one who has completely surrendered himself to Śiva. The quality of Śaraṇa is pervasive in all sthalas. Hence Śaraṇa has become a general name to all Vīraśaiva saints. In Śaraṇa Sthala, the concept of Śaraṇa is to be understood in a higher sense. Here the devotee has lost his narrow individuality and he experiences that he and Śiva are essentially the same. He is

merged in the endless ocean of Śivānanda. But it must be remembered that the individual is not completely lost. He comes out after experiencing the bliss ans shares it with the world. He has a desire to distribute the fruits of his joy to the society at large. Here lies the greatness of a Śaraṇa. It is not enough if the Śaraṇa aims at his own liberation; he must also become the source of social good. Another thing to be noted is that the Śaraṇa, being a Jīvanmukta, attains his goal through his work for the society.

AIKYA STHALA

The last stage is Aikya Sthalas. Here is a complete and unqualified identity of Śiva and Jīva. The direct vision of the truth now becomes a normal state. He becomes Itself. This is called Śivānubhāva. Finally it trancends the stage of apprehension of It also. Here the Aṅga and Liṅga become merged absolutely as one perfect whole.

DĪKṢĀ

Dīkṣā (Initiation) is given to the individual in order to initiate him into the spiritual path. This is given to all without any distinction of caste, creed, sex etc. After the initiation and obtaining the Iṣṭaliṅga from the Guru, the disciple is required to worship only his Iṣṭaliṅga. Going to the temples is discarded and superstitions and also discarded.

Dīkṣā, the initiation ceremony for consecration is of three kinds: Veda dīkṣā, Mantra Dīkṣā, and Kriyā Dīkṣā. These three kinds go with Bhāvaliṅga, Prāṇaliṅga and Iṣṭaliṅga respectively.

ŚIVĀNUBHAVA

Vīraśaivism has a long tradition in Śivānubhava. This tradition comes from 12th century, that is, from the time of Basavanna. In the Śivānubhava Maṇṭapa built by Basavanna the devotees like Chennabasavanna, Prabhudevaru, Akkamahādevi, Siddarama etc; congregated together everyday and maintained a Śivānubhava goṣṭi. Their discussions are found in their vacanas. Vacanakāras are generally those who have experienced Śivānubhava and hence the literature of Vacanas is called Śivānubhava literature.

ŚAIVISM AND VĪRAŚAIVISM

Though Vīraśaiva religion was an offshoot of Śaivism, the

former has made independent developments and has become a distinct religion.

The Ultimate Reality is termed as Liṅga in Vīraśaiva and Pati in Śaivasiddhānta, the philosophy of Śaivism. Both Śaivism and Vīraśaivism are based on Āgamic traditions. But Śaivism believes in the form of God, whereas Vīraśaivism believes in God with no form or shape.

In both Śaivism and Vīraśaivism the individual soul in bondage is called 'Paśu' which has three beginningless impurities called Āṇava, Karma and Māyā. Liberation consists in everlasting freedom from these three bondages and subsequent union with Śiva through His Grace.

METAPHYSICS OF VĪRAŚAIVISM

Vīraśaivism accepts four principles, viz, Paraśiva, Parāśakti, Puruṣa and Prakriti. Paraśiva and Parāśakti are not mythological deities nor two separate entities. They are inseparably united, Parāśakti is Lord's Creative Energy consisting of Jñāna (Knowledge). Iccā (Will) and Kriyā (Action).

Rejecting the Advaitic metaphysics that Brahmam alone is real and the world is unreal, Vīraśaivism, which is known as Śakti Viśiṭādvaita, asserts that the world, which has emerged from Śiva is not merely real but a divine reality:

'Since body, mind, soul and senses
Emerged from Liṅga are its instruments,
Lord Kūḍala Cenna Saṅga will like
The ignorant fool who argues that
They are different from that Supreme Thing'.

Vacanas of Cenna basava — 5.

According to Vīraśaivism the world consists of 36 tatvas or Principles. They are as follows:

Śiva, Śakti, Sadāśiva, Iśvara; Aśuddhavidyā, Māya;
The five Kāñjugas: Kalā, niyati, rāga, Vidyā, Kāla;
The five tanmātras;
The five organs of Perception (Jñānendriyās);
The five organs of Action (Karmendriyās);
The five Elements;
Puruṣa, Prakrti, Mahat, Ahāṅkāra and Manas.

The word Māyā used here is not to be mistaken for Mithyā (Illusion) as Advaitins charecterise it. It may be taken as an intermediate

agency of the Lord for the creation of the world and plurality of souls.

VĪRAŚAIVA LITERATURE IN TAMIL

There are three works in Tamil giving a complete biography of Basavanna. They are Pasava Purāṇa, Pirapu Liṅka Lilai and Pacava Purāṇa Catakam. The name of the author of Pacava Purāṇam is not known. From the preface of that work we can surmise that this work was composed in the 17th century. It was a translation from Basava Purāṇa in Kannada by Bhima Kavi who translated it from the Telugu work composed by Pālkuriki Somanatha Paṇṭitar.

Pacavapurāṇam (Basava purāṇa) in Tamil contains eight large chapters called carukkams. Each carukkam is, in turn, divided into many purāṇams which illustrate the biographies of Śaraṇas and the great deeds of Basavanna.

Pirapuliṅkalīlai (Prabhu Liṅga Līlai) was composed by Turaimaṅkalam Civappirakāca cuvāmikaḷ in the 17th century. This contains 25 cantos in verse. Even in the preface the author invokes the blessings of Basavanna. This work gives the biographical sketches of other Śaraṇas like Cennabasava, Akkamahādevi, Kokkideva, Siddharāmaiyer, Marulasaṅkaradevar, etc.

The hero of Prapu Liṅka Līlai is Allamaprabhu who is sent by Lord Śiva from Kailaśa to establish and strengthen Vīraśaivism on the earth. After some time Lord Śiva sends Nandideva also to the earth, to learn the principles of Vīraśaivism and spread them on the earth. Thus Nandideva is born on this earth as Basava. Basava receives Allamadeva twice in his muth, has communion with him for a number of days, worships him as Śiva and learns all the cardinal principles of Vīraśaivism. Then Allamadeva leaves Basavanna and goes from place to place preaching the message of Bhakti to all and converting them to the cult of vīraśaivism irrespective of caste, creed, age and sex.

Several cantos of this work expounds the philosophy of Vīraśaivism.

Another small work devoted entirely to the biography of Basavanna is Basava Purāṇa Śatakam. This is but a condensation of Pacava Purāṇam mentioned above. This work contains 101 stanzas written in simple style. The author is Śivasaṅkara Iyer, an ardent Vīraśaivite of a village called Kanakiḻiyaṉūr in Tamil nadu.

An important work called Cittānta Cikāmaṇi written by Turaimaṅkalam Civappirakāca Cuvāmikaḷ gives full treatment of the philosophy of Vīraśaivism. In the preface the author says that the worship of Basavanna is equal to the worship of thousands of śivaśaraṇas. The same author has composed numerous other works expounding the philosophy of Vīraśaivism like Civanāma Makimai Civañāṇa Cuvāmikaḷ Tālāṭṭu, Civañāṇa Cuvāmikaḷ Neñcu viṭu, tūtu, Civañāṇa Cuvāmikaḷ Piḷḷait Tamiḻ, Civañāṇa Cuvāmikaḷ Kalampakam etc. Small works like Iṭṭaliṅka Apiṭēkamālai, Neṭuṅkaḷineṭil, Kuṟuṅkaḷineṭil, Nirañcaṇamālai, Kaittalamālai etc., have been composed by the same author. Also he has translated a part of Vivēka Cintāmaṇi written in Kannada by Nirguṇa Yogi of the 18th century and called it Vedānta Cintāmaṇi.

Several Vīraśaiva principles are enshrined in the Tamil work Tirumantiram expecially in the chapters called Āttumāliṅkam, Ñāṇaliṅkam, Piṇṭaliṅkam, Aṇṭaliṅkam etc. Tirumantiram says that the human body itself is in the form of a Śivaliṅgam:

மானுட யாக்கை வடிவு சிவலிங்கம்

Saint Māṇikkavācaka Cuvāmikaḷ, one of the four prominent Śaiva Gurus, is considered by some people as a Vīraśaiva. Some of the important principles of Vīraśaivism are embedded in Tiruvācakam, the work of Saint Māṇikkavācakar.

Some other minor works in Tamil dealing with Vīraśaivism include 'Aviṇāci Nāṭār Neñcu Viṭu Tūtu', Niṭṭāṇupūti Cāram, and 'Vīraciṅkātaṇa Purāṇam'.

The following quotations illustrating the principles of Vīraśaivism are taken from Pirapu Liṅka Līlai, one of the most famous Work of Turaimaṅkalam Civappirakāca Cuvamikaḷ.

1. If one keeps on wearing Iṣṭaliṅga on his body, he will become Śiva Himself:

ஒன்றி னொன்று உள்ளுற உடம்பு மூன்றையும்
மன்றநல் வத்திர மடிய தாக்கியே
என்றும் அங் கமைவுற இட்டம் வைப்பனேன்
அன்றவன் சிவமயம் ஆகும் என்பவே. 16-21

2. Only through the Grace of a wise Guru the chain of birth can be cut down:

அறிவறி ஞானியால் அன்றி வன்பவம்
மறிவுறு கருமியான் மாய்வு றாதுகாண். 15-11

3. He is the Bhakta who always performs pūjas to the Iṣṭaliṅga placed on his hand and meditates upon It constantly in his mind:

புண்ணிய முதிர்வினால் பொருந்தி அங்கையில்
கண்ணுற நிகழ்வுறு சிவலிங் கத்தினை
எண்ணிய மனமுடன் என்றும் வந்தனை
பண்ணிய முயல்பவன் பத்தன் என்பவே. 16-14.

4. The Iṣṭaliṅga pervades one's inner senses and outer senses:

பொருந்துறும் அகமோடு புறமும் தீர்வற
இருந்தில குறுமருள் இட்டலிங்கமே. 16-16.

5. One who has rooted out both Akaṅkāra and Mamakāra will be considered God Himself:

யான்எனது என்குதல் இன்றி வைகுவோன்
மேனிகழ் சிவமொடு வேறலான்அரோ. 16-27.

6. The verse no. 16 of chapter 23 says that all devotees are equally great and one should not discriminate among them. 'Past Karmas will not affect him who offers everything to God before he uses it'. (16-21). 'The Prasāda of Śiva will make one Śiva Himself' (15-15).

REVOLUTIONARY PRINCIPLES IN VĪRAŚAIVISM

The cult of Vīraśaivism does not permit temple worship, erecting temples for different gods and installing idols or Static Liṅgas in the temples. A Vīraśaiva should not believe in auguries of either kind, good or bad; he should not discriminate between auspicious time and inauspicious time; he should not undertake pilgrimages to holy centre; he should not adore lifeless gods; he should not perform rituals like Kumbābhiṣekam etc; he should not waste milk, honey etc; on pouring them on idols. He should believe that one's own body is by itself a temple.

He should have the self-confidence that a real Śaraṇa shall not suffer any affliction or impediment on account of the evil influence of the nine planets. He should not worship the nine planets. He should not indulge in performing any kind of yāgas or homas or any vedic rituals and should not put into the fire milk, ghee, seasmum etc;.

He should not go to centres like Tirupati, offer hair, tie amulets etc. In a Vīraśaiva's worshipping room there should not be any

idols, icons, pictures or static liṅgas. He must worship only the Iṣṭaliṅga on his body and meditate upon it. Only the living saints and Śaraṇas should be worshipped; the pictures of the Śaraṇas or Jaṅgamas should not be worshipped, as they have merged with God.

As a Vīraśaiva always wears the auspicious God on his body, his body itself is an abode of God. Hence he should not observe the traditional five pollutions of child-birth, of death, of caste, of menstruation and orts.

A Vīraśaiva should worship God directly without the medium of a priest or any other restrictions.

CONCLUSION

Vīraśaiva ethics is a harmonious synthesis of society and the individual.

Vīraśaivism attaches equal importance to Bhakti, Jñāna, and Kriyā. The world is regarded as real and hence one need not renounce the world in order to attain salvation. The material things (padārthas) as well as the whole nature are purified by the device of Arcanā and Arpaṇā, so that they will be transformed as Prasāda. By the enjoyment of Prasāda the individual soul is not bound.

To the Vīraśaivas, the aṣṭāvaraṇa are aṅga, the pañcācāra are prāṇa, the ṣaṭsthalas are ātma. They represent the social, moral and philosophical aspects of Vīraśaivism respectively. Vīraśaiva philosophy lays stress on labour and service. Some of the moral axioms of Vīraśaiva are: 1. Kayakavē kailāśa - work itself is the Bliss. 2. Dāsohavē Devadhāna-Service itself is the kingdom of God. 3. Liṅgapati aṅgasati - The Linga is husband, the aṅga (the individual is the wife, etc.

To the Vīraśaivas there is no other Iṣṭadevatā (Personal god) than the liṅga worn on their bodies. They should not adore other gods than their Iṣṭaliṅga. The wearing of Iṣṭaliṅga is indispensable even to those who are doing Prāṇaliṅgopāsaṇa, as the Iṣṭaliṅga worn on the body makes a connection with Prāṇa-liṅga.

It is the duty of a Vīraśaiva to dedicate one's body, mind and soul to Guru, Liṅga and Jaṅgama.

In Vīraśaivism all the people, the males, females and children have equal rights in all the matters regarding the religious practices. Thus it may be said to adopt democratic principles. The differences

in sex, caste, social status etc., should not be observed by the follower among themselves.

REFERENCES

Works in Kannada:

1. *Sarvajñāna Vīraśaiva Dharmadṛiṣṭi.* Hiremath. Vishva vidyāla, Dharwar, Karnatak, 1977.
2. *Prasādavāṇi.* Mahanta Sangamesh Savadattimath, Shivayogīśvara Prakāshana, Murgod, 1974.
3. *Vira saiva dharma bodhini,* Nagesh Shastrigalu, Dharwar, Akhila bharatha Shivanubhava Samsthe, Murughamath, 1971.
4. *Shivānubhāva gadya saṅgraha,* Ed. Ugranakara, Murughamath, 1964.
5. *Chennbasaveśvarana vacanagalu,* G.P. Halakatti, Dharwar. Samaja pustakalaya, 1964.
6. *Virashaiva tatvapraveśa,* Nagabhusana Sastrigalu, Dharwar Mrtyunjaya Mahaswamigalu, 1966.
7. Shatsthala prabhe, R.C. Hiremath; Karnataka 'Varsity,1966.
8. *Vacanagalalli virashaiva dharma,* H. Tipperudraswami, D.V.K. Murthy, Mysore-4, 1969.
9. *Basavannavara a Vacanagalu,* City Book Stall, Hubli.
10. *Virashaiva dharma vivecana,* Nagabhusana Sastri, Karnataka University, 1976.
11. *Virashaiva sadācara sangraha,* Basavaraja Shastri, Hubli math, 1964.
12. *Virashaiva chintamani,* R.C.Hiremath, Karnataka University, 1971.
13. *Sunya sampadane,* R.C. Hiremath, 4 Vols (Karnataka University, 1965-75).
14. *Virashaiva dharma tatva siddhanta,* J.Ch.N. 1977.
15. *Sarvajnāna virashaiva dharmadhristi,* R.C. Hiremath, 1977.
16. *Shatsthalatatva darpana,* Nagesha Shastrigalu, Dharwar,1974

17. *Virashaiva dharma bhodini,* Nagesha Sastrigalu, Dharwar 1967.

18. *Virashaiva lingopasankrama,* Nagesha Sastrigalu, Dharwar 1962.

WORKS IN ENGLISH

19. *A Guide to Lingayatism,* Jagadguru Māte Mahadevi, Dharwar, Jaganmāta Akkamahādevi Asrama, 1973.

20. *Emblem of God,* Swami Lingānanda, Bangalore, 1973.

21. *Sri Basavesvara*: a Commemoration Volume, Banglore Govt. of Mysore, 1962.

WORK IN TAMIL

22. *Vīrasaivam,* Rathnasabhapati, University of Madras, 1967.

The Impact of the Orthodox Darsanas on Tamil Literature

M. ARUNACHALAM

ĀSTIKA AND NĀSTIKA

Darśana means perception or realization. The truth revealed by the ancient sages through their spiritual experiences have been different and they had formed distinct schools of thought, each having its own metaphysics and philosophy. The schools of thought had been broadly classified into two, the *Āstika*, those that accept the authority of the Vedas and the *Nāstika* those that do not accept the authority of the Vedas. The popular idea that the *nāstika* is an atheistic school is not literally correct from this basic definition.

The *nāstika* systems are the Jain (including the Ājīvaka) and the four different sects of Buddhism (soutrāntika, yōgācara, vaibhāṣika and mādhyamika) and it also includes the materialistic schools Lōkāyata and Cārvāka. The Buddhist systems are even supposed to derive their inspiration from the Upaniṣads. In this paper, we are concerned only with the Āstika schools and so we do not take up these nāstika schools.

The acceptance of the Vedas merely implies the recognition that spiritual light is even superior to intellectual reasoning. It also means the admission of God and the soul with varying connotations.

THE SIX DARŚANAS

Now the Āstika darśanas are traditionally held to be six—the *Nyāya* codified by Gautama (also called Akṣapāda), the *Vaiśeṣika*

codified by Kaṇāda, the *Sāmkhya* of Kapila, the *Yōga* of Patañjali, the *Pūrva Mīmāmsa* of Jaimini and the *Uttara Mīmāmsa* of *Bādarāyaṇa*. These are also known as the Brahmanical systems, because they accept the authority of the Vedas (the second part of which is called the Brāhmaṇa). The Vedas are so vast that they afford scope for selection of subjects and for an amplification and emphasis and hence these different systems. These are no doubt philosophical systems but a religious motive also runs through them. Each system is besides, an admixture of logic, metaphysics and psychology. The writers had never been diffuse but had expressed their thoughts in a very concise manner, in the form of *sūtras*. They are merely the codifiers and not the founders of the systems; the concepts had been in existence from a much earlier period. It is generally held that the systems all belong roughly to the same period, a pre-Christian age, immediately following the founding and spread of Buddhism. All these had as their main aim the refutation of Buddhism.

The six *darśanas* had been grouped in two's on account of certain common features. Nyāya and Vaiśeṣika represent the analytic type of philosophy and uphold common sense and a scientific investigation as against all the other systems which are generally speculative. Hence they are grouped together. The Sāmkhya and the Yoga systems go together; the Yoga accepts the metaphysics of the Sāmkhya and its ideal. The last two, both called Mīmāmsa, Pūrva and Uttara, are not only early and later, as their names indicate, but are naturally held to be complementary to each other, the Pūrva limiting itself to the ritualistic which is practical, while the other concerns itself with the theoretical or spiritual speculation. The differences arise only when each pushes itself to the extreme.

THE DARŚANAS AND MAṆIMĒKALAI

Any consideration of the impact of the darśanas on Tamil literature will naturally have to begin with the Buddhist epic, *Maṇimēkalai*, written by Cāttaṉār in 30 chapters and 4835 lines, with the specific purpose of propagating Buddhism. There are two chapters here (27 and 30) which deal with the enquiry of Maṇimēkalai into the philosophies of the various darṣanas, Nāstika and āstika, and her ultimately learning all about Buddhism and embracing that faith.

This epic written by a great Buddhist, who was outside the pale of the orthodox religion, would naturally list under samayas (religions) or darśanas both the nāstika and the āstika sects. It does list six darśanas-Lokāyata and Bauddha (nāstika as we would call them), and Sāmkhya, Nyāya, Vaiśeṣika and Mīmāmsa (of course meaning the Pūrva Mīmāmsa), four āstika darśanas making a total of six. It gives the names of the ācāryas for the six as Bṛhaspati, the Jina (meaning the Buddha), Kapila, Akṣapāda, Kaṇāda and Jaimini.

In the two chapters mentioned, the book gives a full account of the epistemology of the different samayas, finally holding up that of Buddhism as the true one and the loftiest.

It may interest us to know here that this epic mentions besides these darśanas other sects and some of their tenets. It mentions the Śaiva Vādi, Brahma vādi and Vaiṣṇava vādi as in its opinion the Trimūrtis of the Hindu religion are to be represented by sects in their names. Brahma vādi here is not the advocate of the Brahman, Absolute of later day Śaṅkara-Vedānta, but simply the creator Brahmā. It has to be pointed out that there was no samaya at any time in the name of Brahmā and the epic's mention is only hypothetical. The epic gives some details of the tenets under the Śaiva but no details under the Brahma vādi and under the Vaiṣṇava vādi. We have therefore to conclude that the sects of Śaivism existed in the day but not the sects of Brahmānism or Vaiṣṇavism. This is a very significant point in trying to trace the history of Śaivism and Vaiṣṇavism in the land.

The epic gives us some details under the head Veda vāda; this is significant because Buddhism had been strongly condemning Vedism. Again the epic deals at very great length with the Ājīvaka (then considered a division of Jainism). This is also of interest because the three forces which were contending for religions domination in the day were the Vedic Brahminism, Jainism and Buddhism. Niganṭa (Nirghaṇṭa) a sect treated by the book is Jainism proper, which also receives elaborate treatment. Next are taken up the Sāmkhya and Bhūtavāda. The Sāmkhya was the basis for the building up of all the āstika darśanas and it comes in here for detailed criticism. Bhūtavāda is perhaps some kind a lokāyata cult which holds that all evolution is only through the coming together of the five elements, without any divine agency. This explanation will be sufficient for understanding the rational

behind the critcism of the various religious sects and darśanas in the epic Maṇimēkalai.

The chapter (27) begins with the Aḷavai vāda, where the very logic itself is taken up as a separate system of philosophy and its tenets criticise. The discussion in the last chapter of the book (30) is important for the philosophy of Buddhism and it is the purpose of the author only to uphold the doctrines propounded by him here.

We should here note that Patañjali's Yoga had not taken shape as a separate darśana in the days of Cāttaṉār. The Uttara Mīmāmsa also had not come into existence, i.e. Bādarāyaṇa's Brahma sūtra had apparently not been written. These are vital points which could be helpful in arriving at the dates of Patañjali, Bādarāyaṇa and Cāttaṉār himself.

We shall now take up the consideration of the traditional six darśanas.

THE VAIŚEṢIKA SYSTEM

The Vaiśeṣika dervies its name from viśeṣa, particularity. Its stand-points is more scientific and analytic than speculative or synthetic. Vaiśeṣika is considered to be older than the nyāya system and later than 300 B.C. Its author was named Kaṇabhuj, atom-eater, because of the nature of his doctrines which are termed atomic pluralism. His sūtras are in ten books and are as usual followed by many later writers thereon.

As against the Buddhist schools, Vaiśeṣika asseits that the souls and substances are reals. Its distinctive contribution to philosophy is its classification of the seven categories and its atomic theory. The categories are substance, quality, activity, generality, particularity and inherence, along with non-existence, added later on. The Vaiśeṣika atomic theory is one of considering the world of objects consisting of parts, originating from parts. The changes in the world are due to the increase and withdrawal of the atoms composing the parts. In creation the atoms do not exist in a free or uncombined state. They have a vibratory force and differ in quality. Each atom possesses an individuality (viśeṣa) and hence the name Vaiśeṣika. Vaiśeṣika atomism is of the nature of a physicist's philosophy but is not fully materialistic. It admits God.

THE NYĀYA SYSTEM

Nyāya is a common word meaning (reasonableness or) justice

and this very appellation easily defines the nature of the system. This system was codified by Gautama (also called Akṣapāda) and it seeks to establish all its doctrines through scientific reasoning. This feature which is a logical one had been later copied by all darśanas. The date of Gautama is said to be between B.C. 4th and 2nd centuries. The Nyāya sūtras of Gautama are in five books. The first deals with the 16 categories of Nyāya which lead to the final goal, the second with doubt and proof, the third with the self and its organs, the fourth with volition and release, and the fifth with the refutation of objections.

Vātsyāyana has written a clasical commentary on the Nyāya sūtras called the Nyāya bhāṣya some time before 400 A.D. There have been later critics and commentators.

The nyāya is a science of demonstration or pramāṇa śāstra, of correct knowledge. In logical parlance it deals with four factors —the *pramāta* or the cogniser, the *prameya* or object to which cognition is directed, *pramiti* the resulting state of cognition, and the *pramāṇa* or the means of knowledge. From the first two instruments of knowledge, pratyakṣa and anumāna, the system brings out the different factors of inferential reasoning in the form of a syllogism. There are the pratijñā (proposition), hetu (reason), dṛṣṭānta (example or analogy). upanaya (application) and nigamana (conclusion). The syllogism is important because of its universal applicability.

The nyāya held the view that cause and effect are different and that when cause ceases, effect is newly produced. This was known as the asatkārya vāda. It is the great contribution of Sāmkhya to declare the opposite, satkāryavāda according to which the effect is nothing new but it is actually inherent in the cause. The asatkārya vāda was discarded by all systems and particularly by all the Vedānta (uttara mīmāmsa) systems adopted the satkārya vāda.

The nyāya system devoted great attention to fallacies and these had been adopted in the later systems also. Again the nyāya had adopted a vast number or terms in disputation and they have come down to all the other and later systems. Tarkka (logical disputation), nirṇaya (determination), vāda (thesis), jalpa (wrangling), vitaṇḍa (destructive criticism), and many more have come down to our day from the nyāya. The disputational environment of the days of Gautama might have been responsible for the evolving

of so many terms. Theory of knowledge, the concept of the soul, salvation, Iśvara and other related subjects are indeed vast. The Nyāya has been responsible for the system of logic we find in all later systems of Indian philosophy.

The Naiyāyāyika is referred to by all the systems upto Śivajñānaswāmi. His disputational elements have been recognized and adopted by Saint Umāpati Civācāriyar (early 14th century) in his Caṅkaṛpa nirākaraṇam where he refutes several internal schools of Śaivism. The Naiyāyika is said to long the Bliss Eternal.

TARKKA IN TAMIL LITERATURE

It is now time we look at the total influence of the Nyāya and Vaiśeṣika on Tamil philosophical literature. The systems Nyāya and Vaiśeṣika are founded on logic and one important influence of these systems on Tamil literature is the introduction of a study of logic in all Śaiva śāstras. A few may be pointed out here. The chief instruments of knowledge in Indian philosophy are the three Pratyakṣa (perception-observation and experiment); Anumāna (inference), Āgama (sabda-testimony or authority). These are common to all systems, āstika and nāstika. Of these Āgama or authority of the written word is not admitted in the Western systems. Three more are usually added to the three instruments—Abhāva (non-existence), Arthā-patti (deduction) and Upamāna (analogy). A further four are also added in some schools-Pariśeṣa (inference by exception), Aitīham (tradition) and Svabhāva (natural inference). But generally the additional instruments are held to be contained in the principal three.

Logic is aḷavai in Tamil and the Tamil terms for these ten instruments are respectively kāṭci, karutal, urai, iṉmai, poruḷ, oppu, oḷipu, uṇmai, aitīham and iyalpu.

The importance given to logic in the two systems nyāya and vaiśeṣika has had a great impact on all Tamil philosophical writing. The great treatises preface their books with a chapter on epistemology. Civañāṉa cittiyār of Saint Aruḷnanti (13th centry) has a chapter of 20 verses on this subject; Tattuvappirakācam of Tattuvappirakācar (14th century) deals with the subject in 9 verses. Civaneṛippirakācam of Sivāgra yōgi, a great writer in Sanskrit (16th century), has 13 verses. A very late work by name Sampradāya Dīpam by Tirunāvukkarasu deśikar professing to spell out some conventions in the Dharmapuram monastery has 50 verses on

epistemology in the middle of the text. All these would clearly indicate the importance that was given to the subject in the Śaiva system of philosophy.

Apart from these, we find a number of small treatises on the subject being written in the 17-19th centuries and also in the 20th century.

Śivaprakāśa swāmi of Turai maṅkalam (middle of the 17th century) wrote an elementary treatise for beginners called Tarkka paribhāṣā in 150 paragraphs of prose. Swami was a prolific and popular writer of the period. He comes of the Vīraśaiva sect and has written epic poetry, purāṇas, didactic poetry and devotional verse and on Védānta philosophy, Śaiva Siddhānta and Vīraśaiva philosophy. Having noticed the prefatory verses in the Siddhānta treatises, he seems to have felt the need for an elementary exposition of the common logical system as expounded in the nyāya sūtras and the result is this fine treatise. It is quite an elaborate work and has been printed several times. This treatise is said to be an adaptation from a Sanskrit work of the same name by one Śivakeśava Miśra.

Śivajñāna swāmi, the great bhāṣya writer has himself translated Tarkka-Saṅgraha of Annam bhaṭṭar an Andhra logician (of the 17th century), and also Bhaṭṭar's own commentary thereon called Tarkkasaṅgraha dīpikai (known as Annam bhaṭṭīyam). Swāmi lived in the second half of the 18th century. His is a substantial prose work which has undergone several editions. Bhaṭṭar has given a consistant system of Nyāya, old and modern, along with Vaiśeṣika and so the adaptation is very valuable.

A Tarkkasaṅgraha akaval in 53 sūtras has been printed twice. It is incomplete. It is likely it was written by Śivajñana Swāmi himself. Probably he attempted to give out the thoughts of the Saṅgraha in metric form but did not live to complete it.

A Tarkka viḷakkam in prose and verse was written by one Somasundarap-pillai by about 1900 and printed in 1901. The verse part which runs to over 100 sūtras is a versification of Tarkkasaṅgraha while the prose part is an elaboration of its Dīpikai. This is a much more detailed work than Sivajñāna swāmi's. It gives also an account of many Sanskrit treatises on the subject of Tarkka.

Tarkka pāṣai is quite an elaborate prose work on the same subject written by Vadivel pillai, judge in Jaffna and it has undergone several editions (its second edition was in 1880). It is a fine work,

being a fresh treatise by one who was a member of the judiciary. He has adapted his work from the Sanskrit Tarkka Paribhāṣā mentioned earlier.

Tarkkāmirtam is another valuable treatise in prose written by Tirujñānasambandham pillai of Jaffna. The another was a strong champion of Śaiva Siddhānta and was patronised by people in Tanjavur. This book was printed in 1878.

Tarkka iyal viḷakkam is a modern treatise in prose, larger than all the others published so far. It was printed in 1960. The author N. R. Muruhavel has here collected together all available information from the Siddhānta śāstra books and given out the subject in a very simple manner. Analogy has been adopted in Indian epistemology as one of the instruments of knowledge. This author has given a good account of all the nyāyas or analogies adopted in Tamil philosophical writing.

All the above books of the 17-20th centuries are no doubt the outcome of the doctrines of Nyāya and Vaiśeṣika.

THE SĀMKHYA SYSTEM

The name is derived from the word *sāmkhya* meaning number and it is justified by the analytical enumeration of the principles of the universe. This is the first system which seeks to give an inteligible account of all experience, of why we have the experience and how we get it. Sage Kapila is deemed to be the first enunciator of the system. His date is not certain but he is held to have lived before the Buddha i.e. earlier than 600 B.C. The most important work on this system is the Sāmkhya of Iśvara Krishna, 3rd century A.D. Vācaspati miśra wrote his Tattva kaumudi on the Sāmkhya by the 9th century.

The Sāmkhya is the first to classify the reals as the 25. These 25 have been adopted by all the Indian systems and that is the greatest contribution of this system to Indian philosophical thought. The Sāmkhya is treated with great respect by Bādarāyaṇa, though he criticises it in many places. The different systems do differ on their building up the reals or categories beyond the 25. Prakriti (matter) was inert and undifferentiated. There was a plurality of souls. Life was not the result of any mechanical process of prakrti. Evolution resulted from the identification of the soul with matter. It was the soul that was responsible for all action and movement. The entire universe came into being as a result of the evolution of

prakrti. The ills of life accrue from the wrong identification of the soul, puruṣa, with prakrti. Right knowledge only can confer liberation of the soul from matter. The state of water on the lotus leaf, i.e. being unattached to prakrti while living with it can bring about release. In he Sāmkhya generally here is no need for he postulation of God.

The Sāmkhya emphasizes Satkāryavāda (as against the Asat-kārya vāda of Vaiśeṣika), namely that effect is contained in the cause; it is merely the development of the cause. The Sāmkhya view of matter is dualistic as opposed to the Vedānta view which is monistic. The union between puruṣa and prakrti results through ignorance or indiscrimination (aviveka) and with the dawn of knowledge this union vanishes.

As stated already the Sāmkhya thoughts are basic for all systems of Indian philosophy. Latterly two divisions developed in the Sāmkhya itself, namely Sāmkhya which accepted God, Seśvara Sāmkhya, and Sāmkhya which did not accept God, Nirīśvara Sāmkhya. When the different vedānta systems rebut the Sāmkhya, they have as their target only the Niriśvara Sāmkhya. Civañana Cittiyār and later Tattuvap-pirakācam mention this Sāmkhya and refute it in a few verses.

Yet the contribution of the Sāmkhya cannot be denied. It distinguishes between being and unbeing and clearly holds that there is real opposition between the two and no identity. But it is a philosophy which stops with mere understnding, without taking any imaginative flight into speculative idealism.

THE YOGA PHILOSOPHY

The word Yoga simply means yoking the mind to the thing contemplated-God, the feet of God. It has two senses, ascetic austerities and contemplation. As a system of philosophy it has for its text the yoga sūtra of Sage Patañjali. It is an idealist system where the goal of all existence is the complete release of man from all material existence, from birth and death. Vairāgya (fearlessness and detachment) and yoga (contemplation) are its two main conditions. The four parts of Patañjali's work deal with samādhi (meditative absorption), sādhana (means), vibhūti (supernatural attainments) and kaivalya (liberation).

The doctrine of the yoga is that if we have faith in the divinity of the soul, we can transcend the limits of the material forces and of

the animal nature and make the supernatural a part of the natural. We go through life with eyes half closed and miss the great potentialities there. Solitude and silent contemplation could transform for us the rare flashing moments of a transcendent vision, which fleets before our eyes, into a steady illumination which could light our life.

The immediate steps for the yoga are laid down as eight, the Aṣṭāṅga yoga, a series of disciplines to qualify the spiritual aspirant for the final liberation. The first step is *yama*. Yama the pratice of ahimsa, truthfulness, honesty, continence and abstention from violence, falsehood, theft, incontinence and avarice; these principles are absolute. The second is *niyama* — purification, of contentmnt, austerity (or *tapas*) and devotion to God. A practice of *yama* and *niyama* helps in the development of vairāgya, freedom from desire, this-worldliness and develops other-wordliness also. The third step is *āsana* or posture (not mere seating). Meditation and concentration require a firm, easy and pleasant posture and hence a proper āsana is important. Āsana, an element in a larger discipline of spiritual yoga has been much abused today by being made into a commercialised form of physical exercise. The fourth step, *prāṇāyāma* signifies breath control. This is in great esteem in *haṭha yoga* because it is supposed to aid the development of occult powers. Kuṇḍalini yoga starts with prāṇāyāma. Control of breath has to be practised carefully; otherwise dangerous results may ensue. The next is *pratyāhāra* or sense control; this is withdrawal of the senses from their outward functioning and turning them inward. The spiritual aspirant is here expected to make a monastic cell in his own heart and retire into it as often as may be required and as often as he could.

These five steps are accessories to yoga and are not themselves elements in yoga. They constitute the outward or external processes of yogic discipline.

The last three constitute a higher order of discipline and are internal in nature. The sixth is *dhāraṇa* steady contemplation. It is fixing the mind (the *antah-karaṇa* named *citta*) on a particular spot. This is concentration or steadfastness of the mind. The next is *dhyāna*. *Dhyāna* is concentrated, uninterupted attention on the chosen object of devotion and meditation. It is a state where an even current of thought functions without any disturbance. The Transcendental Meditation of Maharshi Mahesh yogi popular in

the modern day is just this dhyāna. This dhyāna culminates in the next step *samādhi*, when the sense of identity is lost, body and mind both become dead to all external expressions, and only the object of meditation remains. *Samādhi* is the culmination or the crowning phase; it is absorbing concentration and so is also called *Yoga-samādhi*.

The date of Patañjali is said to be the 1st century B.C. We have very early accounts of this in Tamil literature. Saint Tirumūlar (5th century)deals exhaustively with the eight steps in the Third Book of his Tirumantiram and in the other places also, in about a hundred verses. He deals with samādhi from various angles not only from the angle of yoga but also from many other esotric angles such as praṇava samādhi and mona (silent) samādhi. In these places he takes us far beyond the levels of Patañjali.

The course of aṣtāṇga yoga seems to have been developed in the Tamil language, independently after (or before) Patañjali. The commentators Aṭiyārkkunallār (12th century) and Nacciṉārkiṉiyar (14th century) give independent aṣtānga yōga *sutras*, where they had discarded the Sanskrit names prāṇāyāma, pratyāhāra, dhāraṇa and dhyāna, and have used Tamil terms as *vaḷinilai, poṟai nilai, tokainilaḷ* and *ninaital*. The other four steps could also have had Tamil names. This would argue the existence of an early yoga cult in Tamilnad. There is also a separate treatise by name Aṣtānka yōkak-kuṟaḷ in 65 kuṟaḷ veṇpā verses by a Śaiva preceptor of the 16th century, Maṟaiñāṇacampantar. Some purāṇas like Liṅka-purāṇam by Prince Ati Vīrarāma pāṇṭiya (16th century) also give an elaborate account of this yoga.

Though this yoga had been greatly popular in Tamil lore and literature, it had been considered in Śaivism as merely a course or a series of steps, a preparation, for a higher end and not as an end in itself. The Śaiva discipline orders its philosophy into the four parts, carya pāda, kriya pāda, yoga pāda and jñāna pāda. Here aṣtāṅga yoga is utilised in the yōga pāda as a step for a higher yoga called the Prāsāda yoga. This is a highly technical and intricate subject which can be understood only by the initiated. We shall content ourselves here with saying that this is a course of meditation on the *mūlamantra* OM in its total aspects or through its several parts. It is done in several stages called kalās and usually they are 16 kalās (ṣōḍasa kalās). The kalās start from medha, at the mulādhara and go upto the 16th, unmanā, at the

dvādasānta nerve plexus. As the kuṇḍalini śakti is aroused and followed through the six ādhāras in these 16 kalās, the practioner has yogic experiences and ultimately reaches the state where the individual, physically and mentally, ceases to function and only the object of meditation in the yoga remains, with the individual inseparably united with it.

A few short Sanskrit treatises are familiar in Tamilnad on the prāsāda yoga but there have been a great number of Tamil treatises on the subject. It may be pointed out that all the treatises follow in the tradition of Meykaṇṭār. Prācāta Viḷakkam one such treatise is not available but there are four other treatises which deal with the subject extensively. The earliest is Pracāta akaval in the *akaval* metre which gives a detailed account of the yoga and it has a valuable commentary on it. Pracāda tīpam is another elaborate work in the *viruttam* metre and it has been printed with a modern commentary. The founder of the Dharmapuram ādhīnam and his master have each written a short treatise and they have been printed with commentaries. These treatises have been written in the centuries 14-16. The yoga seems to have been a close preserve of this ātīṉam which had constructed chambers for the practitioners of the yoga and this yoga does not seem to be known outside of this monastery.

The Jīvan mukta stage, very much esteemed in all system of Indian philosophy, results through the yogic samādhi, after the practitioner comes out of the samadhi into the ordinary world of existence. The yoga is both an art and a science, besides being a discipline and a practice.

THE PŪRVA MĪMĀMSA

Mīmāmsa means deep reflection and investigation. The systems of philosophy, mīmāmsa, is of two divisions, the Pūrva and the Uttara, and together the two are considered to form a systematic investigation of the Vedas. The former is called the Pūrva mīmāmsa because logically it came earlier than the other. Uttara mīmāmsa deals with knowledge while pūrva mīmāmsa deals with ritual and hence it is also called Karma Mīmāmsa. Its propounder was Jaimini. Jaimini's *Mīmāmsa sūtras* are said to belong to the 4th century B.C. Ordinarily the term Mīmāmsa means only Pūrva Mīmāmsa.

The aim of Pūrva Mīmāmsa is concerned chiefly with sacrifices as laid down in the Vedas. The universe is a moral order completely determined by the Vedic deities. It emphasizes the transcendent importance of dharma interpreted in a ritualistic background. It attempts to establish the authority of the Vedas as against the Buddhists and even as against the upholders of Jñāna or the seekers of knowledge. The Mīmāmsaka frankly accepts many deities and by holding *karma* and *dharma* over every other thing, tends to be even atheistic.

The Jaimini sūtras are in twelve chapters. Sabara of the 1st century A.D. was the important early commentator whose work was the guide for all later mīmāmsa writers. Kumārila bhatta was a vigorous exponent of the system and he belongs to the 7th century A.D. Maṇḍana miśra is a follower of Kumārila. Prabhākara is another commentator, who is considered to have been earlier than Kumarila.

Besides, *Paripāṭal*, an anthology of the Caṅkam period of Tamil literature is generally held to belong to the 2nd century A.D. Its commentator Parimēlaḻakar notices there the influence of the Pūrva mīmāmsa in verse 2. It is in praise of Viṣṇu (Tirumāl) and in interpreting some lines there he remarks: "The master of the sacrifices is the Ācān, preceptor, and his words are the invocations which occur as nouns in the fourth case. These are the form of God according to the Vaidika writing of Jaimini. The *Yūpa* or tethering post is Māyōn (Tirumāl). God appears to those having only the physical eye as the form in the image; as the sacrificial fire for the antaṇar (brahman), in the hearts for the yogis, and manifests himself every where for the Jñānis (the realized souls). This is a very fine concept but we would just point out to the reference to Jaimini's work which is Mīmāmsa.

The Mīmāmsaka takes the factor of dharmā and duty to absurd lengths denying God, although he acecpts the soul, considers it distinct from the body, the sense organs and from buddhi: He acknowledges a plurality of souls and holds that salvation comes automatically, without the need for a god. For him God is not required as the moral controller of the Universe. The only factor important is the performance of the rituals as laid down in the Vedas; ethics was merely formal, and religion or a god or a personal god does not exist. This pure formalism naturally was rebutted by the orthodox theistic religions and their philosophies.

Then coming to the age of the Siddhānta śāstras we find Civañāṉa Cittiyār taking up cudgels against the Mīmāmsa school. The Parapakṣa of this treatise contains 301 verses of which 39 are devoted to the refutation of three branches of Mīmāmsa namely Bhattācārya, Prabhākara and Sabda-Brahmi vādi. The author here states that Jaimini attached great importance only to the Vedas going even to the extent of denying God.

The trend started by Cittiyār about rebutting alien systems had been continued by later writers. Tattva-prakacam (14th century) takes up the same three Bhattacārya, Prabhākara and Śabda Brahmavādi and also mentions Mīmāmsaka separately and refutes their tenets.

Sivajñāna swāmi (second half of the 18th century) wrote him Mahābhāṣya on the Tamil Civañaṉa pōtam of Meykaṇṭār repudiating the tenets of the Mīmāmsaka in a number of places.

However this formal idealism of the early Mimāmsa later absorbed the principle of a personal godship because of the growing purānic influence in Hindu society.

When we attempt to trace the impact of Jaimini's Pūrva mīmāmsa on Tamil life and letters, many knotty problems of literary history arise, but it is not our aim here to go into those problems. We shall be content with mentioning certain facts. We have mention of the Cōla Rāja cūyam vēṭṭa Perunaṟkiḷḷi and Pāṇṭiyaṉ Palyāka cālai Mutukuṭumipperu vaḻuti. These had performed many sacrifices and we may trace here the influence of the Mīmāmsa cult. Profuse references to yoga are found in Puṟanāṉūru.

Again, taking up the epic Maṇimēkalai we find the mention of Mīmāmsa itself as one of the systems of philosophy and of Jaimini as its chief exponent. The episode of Āputtiraṉ in the epic is an elaboration of the sacrificial cult. Aputtiraṉ, of dutious parentage, unties and drives away a sacrificial cow. The organisers of the sacrifice find this out and thrash him. He then embarks on a spirited tirade against sacrifices and caste.

These are some of the early instances of the influence of Jaimini on Tamil writing.

THE UTTARA MĪMĀMSA

The Uttara Mimāmsa was written after the Pūrva and hence the name Uttara. It is also an investigation into the nature of the self and God and hence the name Mimāmsa. The Pūrva Mīmāmsa

emphasizes the duties as laid down by the Vedas. The Uttara describes the philosophical and theological concepts found in the Upaniṣads. Bādarāyaṇa's book is considered to be not a systemmatic exposition but a compilation of notes taken down by several disciples under a master. Bādarāyaṇa is also considered in some quarters to be Vyāsa who wrote down or compiled the notes in the form of these sūtras.

Bādarāyaṇa's Brahma sūtra is in four chapters having 544 sūtras. The first chapter of the Brahma Sūtras lays down that all the scriptural texts point to a Supreme Being, who is Sat-cit-ānanda, as the Para Brahman. The second chapter refutes all the other systems like the Sāmkhya which object to the theory elaborated in the first chapter that the Brahman is the cause of the Universe. The third chapter deals with the nature of the worshippet, the object of worship and the duties of the various āśramas. The fourth chapter deals with the mode of worship, the departure from the earthly life, the path of deliverance and the Jīvan mukta state.

The position has to be made clear in the different systems with regard to cause and effect, This was a very controversial and interesting subject for study and discussion. The Buddhists considered both cause and effect as real no doubt; but to him the effect did not exist before causation. To the Sāmkhya both are real, but the effect is contained in the cause. To the Vedāntin, the cause is real but the effect is unreal. These vast differences in the concepts had coloured the different philosophies and their metapysics.

The position of Uttara Mīmāmsa in Indian philosophy has to be understood clearly here. The basic texts of Indian philosophy are defined as the three-the Vedas (the Upaniṣads), the Bhagavad gītā and the Brahma Sutras. The various systems in Indian philosophy had come into existence through the interpretations or bhāṣyas on these three texts written by the different preceptors or ācāryas. All the schools accepted the authority of these three texts except the Śaiva Siddhānta School which does not accept the Bhagavad gītā.

Vedānta philosophies branch off into distinct systems from the commentaries (bhāṣyas) written on the sūtras by the ācāryas of the different sects. Here we shall be content with pointing out three commentaries in Tamilnadu- the Śaṅkara bhāṣya of Śaṅkara, the Śri Bhāṣya of Rāmānuja and the Śrīkaṇṭha Bhāṣya of Śrikaṇṭhācārya. All the commentaries were of course written in Sanskrit. Śaṅkara bhāsya written by Śaṅkara (788-820 A.D.) gave rise to the

separate school called Kevala-advaita or monism. The Śri Bhāşya of Rāmānuja (1017-1137) is virtually the scripture for the Vaişņavas, giving rise to a different philosophy, called Viśiştādvaita, defined as qualified monism. It is a theistic philosophy with Vişņu as the Supreme God of its Religion and the Absolute of its Metaphysics. Śri Kaṇṭha (said to be pre-Śaṅkara by the Śaivas but considered to have been a contemporary of Rāmānuja by impartial scholars like S.S. Suryanārāyaṇa śāstri) wrote his bhāşya, and the doctrine expounded by him in his book is known as Śivādvaita. The Śaivas of Tamilnadu had evolved their own independent philosophy through original treatises in the Tamil language, but since they accept the Brahma sūtras, they have also adopted the Śri Kaṇṭha Bhāşya with certain reservations. Their system of philosophy is called by them as Śuddhādvaita and it is also a form of qualified monism.

There have been other bhāşyas on the Brahma sūtras like Mādhva's Vallabha's etc., but they were all outside Tamilnadu.

According to the sūtras the Vedas (i.e. the Upaniṣads) are the final authority and guide in matters of the spirit. Tarkka is not the means for arriving at the Truth. There is only one Reality and that is the Brahman. Puruşa (the soul) and prakriti (matter) are not independent entities but only manifestations of that Supreme Reality, Brahman is both the material and the instrumental cause of the Universe, but not accepted as such by Śaiva Siddhānta. The ultimate goal is the attainment of the Self. Realization of the Self puts an end to karmā and liberation becomes possible. It is māyā (illusion) that clouds the intelligence of the self and when this evil of māyā is torn asunder, oneness results.

This element in the sūtras Viz. the clouding of the intellect by Māyā had been at the core of Śaṅkara's bhaşya on the Sūtras and it has had the greatest influence on the life and letters in Tamilnadu. There have been many great writers in the Tamil language who had taken up the message of Śaṅkara and expounded it in their works. Śri Bhaṭṭanar wrote a brilliant adaptation of the Bhagavad gītā on the pure advaita basis, in the 13th century, under instructions from the Saṅkarācārya of his day and it is the basic text for all the non-brahmin vedanta monasteries in Tamilnad. There have been a number of advaita books, chief of them being Prabodha candrodayam of Tiru Veṅkaṭa nātar (17th century) which, though adapted from a drama by Kriṣṇa miśra in Sanskrit, is a fine large epic poem, expounding the doctrines of Śaṅkara.

There have been two great writers in the 15th century, both expounding the advaita philosophy but and introduced atheistic element into it, since absolute advaita was dry and incongruos in the soil which had produced the heart-melting Śaiva hymns. The first of them was Civañāṇa Vāḷḷalār who had come in the Meykaṇṭār tradition but had branched off from it. He always extoles Śiva as the Supreme God-head. He has written about 20 small treatises collectively known as Vaḷḷalār Cāttiram and they expound a fine philosophy of Śivādvaita. Considerable original exposition, apart from the colourful Siddhānta śāstras and the colourless dry Kevalādvaita is found in the writing.

The other writer is Tattuvarāyar a giant of a writer in his day. He had written all types of prabandhams and had invented new types also and in all of them he breathes a new type of philosophy and religion which is a happy blend of Siddhānta and pure Advaita.

These two writers might have taken after Śrikaṇṭha's Bhāṣya on the Brahma sūtras though, they had not mentioned it. Śrikaṇṭha leans heavily on the Śaiva Siddhānta side as also Civañāṇa Vaḷḷalār does, while Tattuvarāyar leans more on the pure advaita side.

Rāmānuja, the great exponent of Nālāyira Tivviya pirapantam in the Tamil language, wrote his philosophy of Vaiṣṇavism in his Śri Bhāṣya, as a commentary on the Brahma Sūtras, but not a single word of Tamil escaped him in the writing because of the dread that he be dubbed a Drāvida and on that account his whole philosophy be rejected. His Śri Bhāṣya set the tone for all later Vaiṣṇava philosophical writing among all the great ācāryas like Vētānta decikar, Nampiḷḷai, Pillai Lōkācāriyār and Maṇavāḷa māmuṇikaḷ. All these writers have written large volumes of exegetical works expounding the thoughts in the Nālāyiram in the light of the Bhāṣya of Rāmānuja on the Brahma sūtras. They had written all their works in a new type of language employing more than half of the words in Sanskrit with both nominal inflexions and verbal terminations. The very style came to have a new name as maṇipravāḷa, the ruby-coral.

The ultimate cause for this type of a mongril style rests with the Brahma sūtras. Śaṅkara wrote his Bhāṣya in Sanskrit and he was the chief target of attack for Rāmānuja. So he had to reply him and refute his doctrines only in Sanskrit. All his writings were there fore in the Sanskrit language. When he commissioned Tirukkurukaip-pirāṉ Piḷḷāṉ to write a gloss on Tiruvāymoḻi, Piḷḷāṉ for the first time began to write in "Tamil". Tamil would not flow from

him. The Tamil-Sanskrit used in his Vaiṣṇava circles was the only language known to him and so he wrote this new style. Till this period, the Vaiṣṇava ācāryas Nātamuṉikaḷ, Āḷavantār and Rāmānuja believed that only Sanskrit was the language for philosophical writing. Tamil as the language of the Nālāyiram was fit only for chanting in temples, but not fit for philosophical exposition on palm leaves. We may believe that they used some kind of a Sanskrit jargon blended with part Tamil in conversation and in teaching. This jargon was put down on palm leaf for the first time by Pillāṉ and that is the maṇipravāḷa. Thus we can trace the origin for this style of writing to the Brahma sūtra and the need to rebut Saṅkara and expound it in the light of the Vaiṣṇava devotional hymns.

Even as Rāmānuja has refuted the Saṅkara interpretation of the Brahma sūtras, the Śaiva writers had also refuted it in their writing. Because Śaṅkara had termed everything other than the Brahman as Māyā, these writers had termed his advaita as māyā-vādā and had criticised it. Commenting on Civañāṉa pōtam, Śivajñānaswāmi in his Mahā bhāṣyas refutes the māyā vādā in a score of places. Saint Aruḷnanti, disciple of Meykaṇṭār, refutes the Māyāvadi in 33 verses. Bhāskarācārya who wrote a bhāṣya (900 A.D.) also comes in for sharp criticism here in seven verses. Bhāskara regards the theory of māyā as unauthentic and traces it to the Buddhistic influence. He considers that matter is essentially of the nature of Brhaman and this has invited the Śaiva criticism. The later work Tattuvap-pirakācam considers the māyā vādā school under the different heads as māyā vādā, vedānta vāda, Bhāskārya vāda, and advaita vāda and refutes them all. In the 19th century and the first quarter of the 20th century the opposition to the advaita vāda had been expressed vehemently over hundreds of platforms in Tamilnad.

15

The Impact of Samkhya on Cankam Literature

Nellaī K. SUBRAMANIAN

INTRODUCTION

The end and aim of all activity is happiness. Nobody likes to suffer from pain even in his imagination. Those who commit suicide are utterly disgusted with their sufferings. Wordly enjoyments are mixed with pains like honey mixed with poison. Real happiness depends upon the realization of self. The wise who discriminate Puruṣa from Prakriti are enjoying real bliss. There fore the seeking after true knowledge of discrimination between Prakrti and Puruṣa alone leads one to absolute happiness. The origin of Philosophical enquiry is thus explained by the wise.

THE MEANING OF THE WORD "SAMKHYA"

Different explanations have been given about the meaning of the word "Sāmkhya" by various scholars. Hall thinks that Sāmkhya means etymologically number.[1] Colebrooke also is of the same opinion.[2] According to Roer, the term "Sāmkhya" has two meanings; enumeration and investigation.[3] Saint Hillaire is of the view that *the word "Sāmkhya" which is given to the system of Kapila, signifies number and then, adjectively numerical and it also signifies its closely associated meaning calculation, computation, judgment and reasoning.*"[4]

[1-4] T.G. Mainkar, *Sāmkhya Kārikā*, (Poona Oriental Book Agency, 1972) pp. 2-3.

Caritra Simha Gani in his Śaḍdarśana Samuccaya admits the connection of Kapila with Sāmkhya, but adds that the school has been named after the founder of the system, Sāmkhya.[1] Vijñāna Bikshu explains the word "Sāmkhya" as signifying the setting forth of the spirit as distinct from the Nature.[2] Śaṅkara interprets the word 'Sāmkhya' in the sense of knowledge of the true nature of the pure spirit.[3] Richard Garbe is of the opinion that the *word "Sāmkhya" was originally used in the sense of counting, and it was then applied to the system of Kapila which enumerates the five principles.*[4]

Jñasāmkhiyai is now in usage which stands for the word census. The term "Sāmkhya" is currently used as philosophy in the northern districts of Tamil Nadu.

> *"We cannot imagine a universe in which there is no number. Number is an extremely important aspect of things and forms a fundamental part of the framework of the world".*[5]

Pythagoras who belongs to 500 B.C. was the founder of Greek Philosophy which was based on mathematics. When he travelled to the East, he studied Sāmkhya Philosophy. *"Schrader conclusivly pronounces India to be the birth-place of Pythagorian ideas".*[6]

From the above explanations one can safely conclude that the sense of counting applied to the system of Kapila which considered the universe consisting of twenty five entities and the sense of Philosophical enquiry into the nature of Prakriti and Puruṣa is the essence of Sāmkhya.

THE FUNDAMENTAL PRINCIPLES OF SĀMKHYA

The main postulates of the Sāmkhya are the famous twenty five principles namely, the five cosmic elements, the five subtle elements, the five organs of perception, the five organs of action, the intellect, the ego and the mind. These twenty three elements emanate from Prakrti. The twenty fifth is Puruṣa that lives in the body. The constituents of Prakriti are the three guṇas, sattva rajas and tamas. Puruṣa encased in the body seems to be bound by the guṇas while in

---

[1-2] Ibid, p. 2-3.

[3-4] Har Dutt Sharma, *The Tattuva Kaumudi,* Introduction, (Poona O.B.A. 1965) p.2.

[5] W.T. Stace, *A Critical History of Greek Philosophy,* (London, Macmillan and Company Limited, 1967) p.34.

[6] Sisir Kumar Mitra, *The vision of India,* (Bombay, Jaico Publishing House, 1949) p.166.

its unbodied state it is free from any form or limitation. Puruṣa is a mere witness or spectator to the actions of the Prakriti.

The evolution of the world from the Prakriti, the denial of God, the epistemological doctrine of knowledge as a mechanical process illumined by Puruṣa, the doctrine of the subtle transmigrating body and the belief in salvation through true wisdom of discriminating Puruṣa from Prakriti were the fundamental tenets of original Sāmkhya.

THE EMERGENCE OF SĀMKHYA PHILOSOPHY

Tradition asserts that sage Kapila was *the founder of Sāmkhya* Philosophy. *கபிலை கண்ணிய வேள்வி* means intellectual sacrifice or Jñāna Yagna which is in contradiction with the vedic sacrifice".[1] Kapila stands for a particular colour. The name of a famous poet of the Caṅkam age is Kapilar. The connection between Kapila and Sāmkhya is thus clear and one may surmise that the origin is to be found in the tradition of Caṅkam literature.

Peruṅkatai cites that there were one thousand villages of Tamil people in Magadha in those days.[2] According to Maṟaimalai Aṭikaḷ, Tamil sages in the North wrote old upaniṣads and Philosophical treatises like Sāmkhya, Yoga etc.[3] Buddha's birth place is Kapila-Vastu. There lived Kapila, the first doctor of the Sāmkhya system.

"The ambiguities in the positions of the upaniṣadic thinkers gave rise to diverse and at times polaric interpretations by the founders of later philosophic systems. In course of time, six different schools of philosophy came into existence".[4] They were in the rudimentary form before sixth century B.C. It took many centuries for them to take the final shape.

Unfortunately there is not a single complete work on Sāmkhya available now in Tamil. Scholars assert that even the Sāmkhya Kārikā in Sanskrit belongs to the second century A.D.

---

1 *Tolkāppiyam* - Poruḷatikāram Puṟatiṇai Iyal, (Madras Kaḻakam, 1953) C.87.

2 Peruṅkatai, 3:4:10-11.

3 Maṟaimalai Aṭikaḷ, *Vēḷaḷar Nākarikam* (Kaḻakam, 1957) p.73.

4 Prem Nath Bazaz, *The Role of Bhagavad Gītā in Indian History*, (New Delhi, Sterling Publishers Pvt., Ltd., 1975) p.53.

REFERENCES OF SĀMKHYA IN INDIAN LITERATURE

Sāmkhyan ideas are scattered in Caṅkam works. Aṟivar is the term found in Tolkāppiyam. Sāmkhya is sanskrit equivalent of Tamil Aṟivar. Aṟivar or Aṟiñar is mentioned in Tolkāppiyam, Maturai-Kāñci, Kuṟiñcippāṭṭu and other ancient works. Maṇimēkalai and Nīlakēci have refuted the Sāmkhya schools both theistic and atheistic respectively. Parimēlaḻakar, the famous commentator of Tirukkuṟaḷ and Paripāṭal explains Sāmkhya philosophy here and there.

Sāmkhya reflections are found even in Rigveda. The doctrine that the non difference of cause and effect is admitted by the authors of Dharma Sastras.[1] The principles of Sāmkhya are either supported or controverted by every philosophical system. Even the most staunch theists under took the study of Sāmkhya. Therefore of all the six different systems of Indian Philosophy Sāmkhya is considered by all to be the oldest one.

The words "Sāmkhya" and "Kapila" are found first of all in Śvetaśvatara upaniṣad.

> *"He who has known that cause which is to be apprehended by Sāmkhya and Yoga, he is freed from all fetters".*[2]

declared Śvetaśvatara. In Brhadāraṇyaka, Puruṣa is mentioned as a seer, devoid of any action.[3] Chāndogya expounds Satkārya-vāda.[4] The explanation of three forms which are based on three guṇas of Sāmkhya is found in Chāndhogya.[5] The Sāmkhya categories are clearly stated in the Later Upaniṣads.[6]

The Mahābhārata speaks highly of the Sāmkhya. It states in one place that *all kinds of supreme knowledge as are available in the Vedas, the purāṇas etc. owe their origin in the Sāmkhya.*[7] The path of Sāmkhya without Karma is only a synonym of jñāna, declares kṛṣṇa in Bhagavat Gītā.[8] The antiquity and dualism of Sāmkhya are propounded in it. Among the purāṇas also, the various traditional schools interpret Sāmkhya doctrines in their own way. A

---

1 Har Dutt Sharma *op.cit* p. 1-2.

2 Hume, *The Thirteen Principal Upanishads,* Śvetaśvatara, (Madras, O.U.P. 1949) VI:13.

3-6 Har Dutt Sharma, *op.cit* p.5-6.

7 *Mahā Bhāratam,* XII: 301-108.

8 Quoted from: Har Dutt Sharma, *op.cit,* p.10.

vivid description of three guṇas and the three pramāṇas are found in the Manusmriti.[1]

Even in the West, Plato is full of Sāmkhyan thought worked out by him but taken from Pythagoras. The classification of men into three classes, according to a section of Gnostics, must have been derived from the Sāmkhya doctrine of three guṇas.[2] Therefore it is apt to quote Swami Vivekananda's words as follows:

> *"The Sāmkhya Philosophy of Kapila is the first rational system that the world ever saw....There is no philosophy in the world that is not indebted to Kapila".*[3]

REFERENCE OF SĀMKHYA IN CAṄKAM WORKS

The wise (Aṛivar) were quite conversant with Astronomy and Astrology. They were able to foretell the future events by calculating men and matters. They had eradicated evils in the minds of the people and established virtuous path leading to bliss. They had a complete knowledge of the past and the present. They weighed them calmly and predicted the future events. Such self-controlled sages with lean bodies were mentioned by Maṛutaṉār of Maṅkuṭṭi in his monumental work Maturaikāñci.

> *The departed past, the oncoming future*
> *The prevailing present are wellknown to them*
> *Heaven and earth they thoroughly knew*
> *Mind filled up with doctrines, bodies lean,*
> *Subjucated senses, they are the ascetic Aṛivar.*[4]

Kapilar in his Kuriñcippāṭu extolled the Sāmkhyas who were well-versed in ancient lore. According to Kapilar what the goldsmith could do to an ornament, the sages could not do to virtue. Here is a passage of Kapilar translated by Dr. G.U.Pope:

> Pearls, gems and gold in precious wreath men twine
> These fall apart in unguarded hour
> But artist's skilful hands again combine
> See them in all their prestine Lustre shine!
> Honour, good name, and virtue's power
> Once lost, not spotless Brahmans can restore

---

1 Ibid, p. 13.

2 Sisir Kumar Mitra, *op.cit*, p.169.

3 Swami Vivekananda, The complete works, Volume II (Calcutta 14, Advaita Ashrama, 1963) p.445.

4 *Maṭuraikkāñci. L.* 477-8.

Wash off the stain, light glory's lamp once more
So say the sages versed in ancient lore.[1]

The phrase "the sages versed in ancient lore" denotes the Sāmkhya of Tamil Nādu. The elders without faults in themselves are also mentioned in this passage. Pope's translation of ஆசறுகாட்சி ஐயர் into spotless Brahmans is not correct. For ஆசறுகாட்சி ஐயர் are poets, astronomers, medicalmen and mendicants, who were called Sāmkhyas. The Sanskrit equivalent for Tamil காட்சி is Darśana.

Sāmkhyas keenly observed the heavenly phenomena without the help of any scientific instruments like telescopes etc. and predicted the future occurrences exactly. The following passage is found in Puṟanāṉūṟu:

The great sun's march in heaven
His gravitational pull in directions all
The system of planets held in the field
The winds that move far and wide
The firmament that stands aloft in space
Like those that measure these and know
Are there the wise with true illumination.[2]

Here அறிந்தோர் or the wise could be equated with the Sāmkhyas.

The sun appears to be in motion. The earth and other planets are moving around the sun. This scientific truth is not unknown to ancient Indian Astronomers, especially the Sāmkhyas of Tamil Nadu. One astronomical finding is to be remembered here. Modern astronomy says that the whole solar system including the sun is moving towards Lyra, a constellation at Aquilate.

In Tirukkuṟaḷ, a hero while praising his heroin's fair face exclaims thus:

The stars have become confused in their
place for not being able to distinguish
the moon and the maid's countenance."[3]

In this Kuṟaḷ, the motion of the heavenly stars is mentioned. A knowledge of astronomy in its practical aspects, was of great help to the people who went on the seas. This example from heavenly

---

[1] *Kuṟiñci-p-pāṭṭu, L.* 13-18.

[2] *Puṟanāṉūṟu*, 30: 1-6.

[3] Rev. Drew and Lazarus (Trans.) *Tirukkuṟaḷ*, (Madras, The Teachers' Publishing House, 1952), C.112:6.

stars used in Tirukkuṛaḷ shows that ideas of astronomy were familiar to the common people, communicated by experts or Sāmkhyas.

WHO WERE SĀMKHYAS?

Tolkāppiyar mentions Sāmkhyas in the chapter on "Vākai". He coins the term "Aṛivar". The Sanskrit equivalent of "Aṛivar" is Sāmkhya.

> And those others, who the truth of the past
> Present and Future, through occult power, divine.[1]

This has reference to the seers and astrologers. Either through their occult vision or through trained study of stars and other natural phenomena they were able to predict without any difficulty all the events past, present, and future.

> Vākai which is said to be the puṛam of
> Pālai, is the name given to the theme
> Which describes the success not only
> in war but also in other walks of life.[2]

The wise are not only able to subjucate their senses but also are able to calculate and predict the universal occurrences. The effects of the celestial bodies on the terrestrial beings is minutely grasped by the wise of yore.

In the history of Indian Philosophy Sāmkhya and Yoga are considered as twins. The six old schools are usually regarded as consisting of three pairs according to the similarity of their basic beliefs. Tolkāppiyar places in the above aphorism the ascetic yogas next to the wise.

> The asectic ways enjoining
> eight fold practices.[3]

This passage alludes to the eight practices prescribed in yoga for the attainment of supernatural powers and bliss. In course of time when the wise of Tamilnadu went to the North, they were called Sāmkhyas. As regards their complexion they were known as Kapilas and as regards their wisdom they were called Sāmkhyas.

---

1 R.Vasudeva Sharma (Trans.) Tolkāppiyam - *Purattiṇai Iyal*, (Trichi, Murugavilas Jananukula Press, Teppakulam, 1933), C.74.

2 C.Ilakkuvanar, *Tolkāppiyam* with critical studies, (Madurai-6, Kural Neri Publishing House, 1963), p.453.

3 *Op.Cit.*, C.74.

Those who had acquired definite and clearcut knowledge about things were called Sāmkhyas in ancient times. They are either theists or atheists.

THE STATUS OF SĀMKHYAS IN TAMIL COUNTRY

The glory of Sāmkhyas is mentioned in various places in Tolkāppiyam. The ascetic Sāmkhyas are of two sects: those who have renounced the world to attain liberation, and those who have striven hard to attain supernatural powers that lead to liberation.

> When falsehood and misdemeanour
> enters the scene, the wise frame
> rules and regulations, so say scholars.[1]

The wise here denotes the ascetic Sāmkhyas. In capital cities, marriage ceremonies of high class citizens were conducted by Brahmin priests. In small villages matrimonial rites of low class citizens were fulfilled by the Sāmkhyas. These facts are found in Cilappatikāram and Kalittokai.[2]

The fourfold caste system is unknown to Caṅkam age. The ceremony of wearing sacred thread of triple strands and giving the name of twice born belong to a later age. Warriors and traders with sacred thread were not mentioned in Caṅkam works. The Sānkhyas were held in very high esteem in Caṅkam society. According to Tolkāppiyam, Brahmin priests were not averse to mingling with artisans and prostitutes. They acted as messengers between lovers also. But the Sāmkhyas were not engaged in such menial activities.[3]

Tamils were classified according to their regional boundary and occupation. There was no caste system based on by birth prevailing in Tamil Nadu. There is not even a hint in Tolkāppiyam about kings and traders who wore sacred threads. The author of Tolkāppiyam did not explicitly state that cultivators were Sūdras. But the commentators have construed that Kṣatriyas were those cultivators who were monarchs and that Sūdras were those cultivators who were ordinary people. This is the first attempt to bring the

---

1 *Op.Cit.*, Karpiyal, SC.4.

2 Quoted from: V. Kanagasabai, *The Tamils Eighteen Hundred Years Ago*, (Kaḷakam, 1966), p.124.

3 *Tolkāppiyam*, III: 503.

Tamils under the fourfold caste system of vedic culture [1] That is why Kapilarakaval condemns the Aryans vehemently as follows:

You have appointed in this land
Your fourfold caste [2]

Sāmkhyas are self-less. They guided the monarchs and masses towards virtuous ways of peaceful living. The wise were in those days proficient in medicine, yoga and astrology.

The influence of the Sāmkhyas in Caṅkam age was boundless. They were members in the five great assemblies which guided the monarchs in critical situations. They were esteemed as Antaṇar. Such benevolent persons who helped both the high and the low, were called Antaṇar, but later Antaṇar were identified with a particular caste which Tiruvaḷḷuvar refused in his famous Thirukkuṛaḷ.

Those are the true Antaṇar who are men of virtue showing benevolence to every being.[3]

THEISTIC SĀMKHYAS OF TAMIL NADU

Sāmkhyas of ancient Tamil Nadu were theists. This fact is confirmed by Tolkāppiyam. In the chapter titled "Marapiyal", the author speaks about the evolution and formation of the universe. There he does not speak about the necessity of the eternal spiritual agent for the evolutionary process. But he mentions God in "Akattiṇai Iyal".

The contents of poetry are of three fold. *The first:* the element essential for the happening of any occurrence. *The second:* the surrounding or the environment or the incidents of the land, the fauna and the flora and the life of the people therein. *The third:* the fitting action.

The essential, the surrounding and fitting action these three alone
When in poetry depicted, are superior successive
When the contents of songs are carefully scanned.[4]

Here God is included in the second category. Tolkāppiyar does not give prominence to God because He has not been perceived by

---

1 V.Kanagasabai, *op.cit.*, p.116.

2 E.J.Robinson, *Kapilarakaval, Tamil Wisdom,* (Madras, Kaḷakam, 1957), p.114.

3 *Tirukkuraḷ,* 3:10.

4 R. Vasudeva Sharma (Trans.) *Tolkāppiyam, Akattiṇai Iyal,* (Trichi, Teppakulam, 1933), C.3.

our senses. His existence has not been proved by any logical statement or reference. The unseen God may be inferred from the seen universe.

By perception, the existence of God could not be proved. Inference, verbal testimony have rendered help to belief in God. Faith in God may be confirmed by experience alone. Therefore Tolkāppiyar does not lay stress on God's agency for the formation of the Universe. But he gives a place to God in the second category of the contents of poetry. Anyhow Tolkāppiyar and other Sāmkhyas of Tamilnadu were theists unlike the atheists of their counterparts in the North.

THE IMPLICIT INFLUENCE OF SĀMKHYA IN CAṄKAM WORKS

1. *The Nature of Puruṣa:* The existence of Puruṣa and its indestructibility are defined in various places in Caṅkam works. Puruṣa is inactive. Even after the union with the gross body, Puruṣa has no change. The subtle body which sticks to Puruṣa until liberation constitutes the five subtle elements, Mahat, Ahaṅ kāra and Mind. Sāmkhya Philosophy asserts that the subtle body abandons the gross body. A certain poet describes that *a patron of Tamil threw out his physical body and went into the world of bliss like a serpent after removing its slough went to a far off place.*[1]

In Sāmkhya. Puruṣas are innumerable. The plurality of Puruṣa is also referred to in Tolkāppiyam and other ancient Tamil classics. Without the aid of Puruṣa the body has no movement. This fact is clearly affirmed in one aphorism of Tolkāppiyam which refers commonly to vowels and consonants may be applied to Philosophical thought.[2]

Puruṣa takes rebirth and experiences merits and demerits of its past actions. Transmigration is an ancient concept found in Caṅkam works. The theory of fate is quoted by Tolkāppiyar and other poets.

2. *THE DOCTRINE OF TRANSMIGRATION*

வினையெனப் படுவது வேற்றுமை கொள்ளாது
நினையுங் காலைக் காலமொடு தோன்றும்

---

[1] *Puranāṉūṟu;* V.26.

[2] Tolkāppiyam - *Eḻuttatikāram,* (Kaḻakam, 1950), C.10 and C.46.

Viṉai means literally verb, but metaphorically fate. If the time and circumstances are conducive to its appearance, the effects of viṉai follow one like his shadow who has done it in the past without fail. This is what the above first aphorism of "Viṉai Iyal" in Tolkāppiyam conveys. Fate and transmigration are inter-related. The idea that transmigrating subtle body after leaving the gross body enters an embryo and takes rebirth is one of the chief tenets of Sāmkhya Philosophy. The subtle body which never ceases from but sticks to the self until salvation takes another birth after parting from the physical body.

The doctrine of transmigration which is common to all the six different systems of Indian Philosophy is found in Caṅkam works. Not because of any fault of others but because of one's own past actions, man experiences sufferings. One cannot blame even God Himself for one's pain and pleasure. That is why fate is spoken of as God Himself in Tamil Literature. This belief in fate and in rebirth desists people from doing sinful acts in wordly life.

3. *The theory of causation:* The relation between an effect to its material cause is known as the theory of causation. This is the fundamental principle of Sāmkhya which is adopted by various schools of philosophy in later years. Śaiva Siddhānta accepts this theory completely. Civañāṉa Cuvāmikaḷ says that the theory of causation is very helpful to Śaiva Siddhānta.[1]

In "Collatikāram", Tolkāppiyar presents the theory of causation in a subte form. "Learned men say that there are eight things that should precede an action. They are (1) krti (effort within the body of the doer) (2) doer (3) object of verb (4) place (5) time (6) instrument (7) in recipient (8) and the purpose of doing". Krti means volitional effort.[2] Thought is the root of every action. It precedes to action. In this aphorism, mutanilai means that which precedes and hence cause. Viṉai which is volitional effort is the cause of viṉai (Physical effort). Thus Tolkāppiyar speaks of the theory of causation in implicit terms.

According to Satkāryavada the cause and effect are identical and not different. They are the implicit and explicit states of the same substance. Sāmkhyas say that the effect exists in its material

---

1 Civañāṉa Cuvamikaḷ, *Civañāṉpōtam,* (Kaḷakam, 1952), p.59.

2 P.S.Subramania Sastri, *Tolkāppiyam - Collatikāram,* (Annamalai University, 1945), C.112.

cause even before its appearance in the outward world. Indestructibility of matter which is a scientific truth is the foundation for the theory of causation.

4. *Cosmology:* In one aphorism Tolkāppiyar says: *"The world is evolved out of the five elements fire, water, air, earth and ether.*[1] Selective union of the five subtle elements is the root for the evolution of the world. *"Every atom of primordial elements glows with the urge for mysterious and creative amalgamation. Certain atoms unite with certain others, not indiscriminately but in certain order and under certain conditions. Some mysterious force leads them to a selective amalgamation. The very world which we live in is the result of such selective amalgamation."*[2] The above aphorism is found in "Marapiyal". Earth, fire etc. denote not only the five gross elements but also the five subtle elements metaphorically.

Observation of the outward world whether scientific instruments or not, is ultimately the response of the five sense organs. *"Each of our senses can only apprehend a particular quality and thus five different ultimate substances are said to exist corresponding to the five qualities, which may be grasped by the five senses. In accordance with the existence of these five elements the existence of the potential states or tanmatras was also conceived to exist as the ground of the five gross forms".*[3]

The five subtle elements are the generic essences of the five gross elements. The tanmātras evolve progressively and simultaneously in their order śabda, sparśa, rūpa, rasa and gandha that is sound, touch, shape, taste and smell. The five tanmatras are only potentially capable of affecting the sense organs. It would be better to consider the five factors as sub-atomic particles. They are the basic constituents from which the atoms of the elements are produced. The modern scientific concept of the atom acknowledges that they are all ultimately compounded of the same factor. *"The atom has the proton, the electron, and the neutron. These three are in a sense*

---

[1] *Tolkāppiyam*- Poruḷatikāram, Marapiyal, C.644.

[2] Xavier S. Thaninayagam, *Aspects of Tamil Humanism*, Sornammal Endowment Lectures, (Madras University, 1960),p.34.

[3] Quote from: Francis V. Catalina, *A Study of the Self concept of Sāmkhya-yoga philosophy*, (Delhi-6, Munshiram Manoharlal 1967), pp. 51-52.

comparable to the concept of the Sāmkhya of the sattva, rajas and tamas respectively."[1]

The atom is a compound of the "pañcīkaraṇa". Modern science could not be in agreement with pañcīkaraṇa, but it should be taken into consideration with regards to cosmology. It is elicited from the above aphorism that the author of Tolkāppiyam is fully aware of the pañcikaraṇa.[2]

The terms of the five subtle elements are seen in Paripāṭal. The evolutionary process of five cosmic elements is clearly depicted in this Caṅkam classic.[3]

The third poem of Paripāṭal attracts the attention of Sāmkhya thinkers. Being theistic in belief, the author extols Viṣṇu as the Supreme Being. He is beyond the twenty five elements and from Him the elements emanate.

பாழெனக் காலெனப் பாகென ஒன்றென
இரண்டென மூன்றென நான்கென ஐந்தென
ஆறென ஏழென எட்டெனத் தொண்டென
நால்வகை ஊழிஎண் நவிற்றுஞ் சிறப்பின

Puruṣa is self existing and none of the elements evolves out of him. Hence he is called "பாழ்". The five cosmic elements come out of the five subtle elements. Therefore they are metaphorically called "கால்" i.e. sprout. The senses of action are spoken of as "பாகு" For "பாரு" is here a verbal noun, the organs are classified on the basis of their actions. Of the five subtle elements, sound is the first, touch is the second; light is the third, taste is the fourth and smell is the fifth.

Sound is believed to be the property or quality of ether. The ether produces the air. Air produces the water. Water produces

---

1 *Op.Cit.*, p.33.

2 Quoted from: Heinrich Zimmer, *Philosophies of India*, (New York, 1960), p. 327-8, foot note.

The formation of the gross elements from the subtle is described as follows:

By dividing each subtle element into two equal parts, and sub-dividing the first half of each into four equal parts and then adding to the unsubdivided half of each element one sub-division of each of the remaining four, each element becomes fives in one (Pancadasi, 1-27).

3 Paripāṭal, 2 and 5.

the earth. The poet categorically speaks about the elements according to their successive process of evolution.

The sixth is mind. The seventh is ego. The eighth is Intelligence. Prakriti is the ninth. Bearing in mind the meaning of the term "Sāmkhya" which is number and the postulates of Sāmkhya to be twenty five, the author of the above poem, Kaṭuvaṉ Ilaveyiṉaṉār enumerates the elements.

CONCLUSION

Aristotle has said that poetry is the most philosophic of all writings.[1] Philosophers are deeply concerned with truth. They strive to discover the true nature of man and the structure of universe. "The Tolkāppiyam and the Paripāṭal make incidental mention of the early speculation concerning the universe, man's place in it, and the ultimate destiny of humanity. The Sāmkhya system of Philosophy was in vogue from early times".[2]

SUMMING UP AND FINDINGS

1. The term "Sāmkhya" signifies the wisdom of discriminating Puruṣa from Prakrti which leads to eternal bliss.

2. Those who are quite conversant with men and matters of past and present, and are able to predict the future occurrences are mentioned as Aṟivar in Tolkāppiyam.

3. When Tamil Aṟivar went to the North, they were called Sāmkhyas because of their wisdom and Kapilas because of their complexion.

4. The fact that the ancient systems of Sāmkhya and Yoga being twins cited in Tolkāppiyam proves without any doubt that the word "Sāmkhya" is the Sanskrit equivalent to Tamil Aṟivar.

---

[1] Quoted from: I.A. Richards, *Principles of Literary Criticism*, (London E.C. 4 Routledge and Kegan Paul Limited, Broadway House, 68-74 Carter Lane, 1960), p.257.

[2] Quoted from: Xavier. S.Thaninayagam, *Tamil Culture and Civilization*, (Bombay, Asia Publishing House, 1970), p.191.

5. Being advisers to kings and Chieftains conveners of matrimonial rituals, poets, astrologers, medical men and sages, they (the Aṟivar) were esteemed beyond the fourfold classification of the then Tamil society.

6. The indestructibility of matter and the plurality of Puruṣa are all Sāmkhya ideas found in Caṅkam classics.

7. The law of cause and effect, the doctrine of transmigration of subtle body, the eternal Puruṣa and Prakriti, the process of evolution etc. are all reflections of Sāmkhyan thoughts in Caṅkam works.

16

Ramakrishna Movement

R. RANGANATHAN

Mr. Floyd H. Ross, Professor of World Religions, said "One of the most vital contemporary religious and educational movements in India to-day is the Ramakrishna Movement. Under the leadership of men trained in the spirit of Ramakrishna and Vivekananda, the Ramakrishna centres are living examples of how the timeless truths of the past have value when they are continuously relived and reinterpretted in the present..... The Ramakrishna Centres in the West are playing their own part quietly in helping to prepare the way for the united pilgrimage of mankind towards self understanding and peace." It is a truism to say that in Ramakrishna Movement, Sri Ramakrishna comes first. The impacts of Sri Ramakrishna's life and teachings cannot be dissociated from the activities of the Movement. To gain a full appreciation of Sri Ramakrishna's miraculous achievements, it is necessary to have some idea of the times in which he was born.

The Times in which Sri Ramakrishna was born

Those times, the mid 19th century, represented the hey-day of the British power. The war of Independence was over in 1857. Since then the British had been successfully consolidating their power. They, not confining themselves to political domination, ventured to penetrate into the cultural field of Indian life with their subtle methods. They posed as benefactors of the Indian people and wanted to civilise a backward race - - as they presented the Indian people

to the world. Indians were told that their religion was crude, that their scriptures were mere superstitious and that deliverance lay in giving them up and following western methods of thought and life. They propagated Chrisatianity. The students of the Universities and Colleges in India were receiving instructions on material lines. The precious heritage of the nation was being lost sight of. Education given by English people turned men who were to be Indian in blood, but English in tastes and intellectual outlook. The young minds thought that India's entire past was a foolish quest after false ideals and if India wanted seriously to live, she would have to remould herself thoroughly in the lathe of European civilisation. The spiritual foundation of the Hindu social structure was terribly shaken. The glare of the materialistic way of life was becoming too strong to resist. The atmosphere was full of atheism, sensuality and luxury. Agnosticism and scepticism began to spread on the national mind. There was a complete cultural chaos and terrible unrest everywhere. The very existence of Sanatana Dharma was in question. Thus Indians were exposed to an alien culture and civilisation. The different sects among the Hindus made votaries who became blind in their faith and attacked the followers of other religions and of other sects, condemned and criticised them. The religion of the Hindus was subjected to schisms within and attacks from without. The integral character of the Hindu religion had been disrupted. Christianity and Islam invaded many a Hindu home and, by persuasion or compulsion deployed its members from their native faith. Thus in all ways there was an alarming decline of the strength and vitality of the Hindu Religion.

Many Socio-religious reform movements were started by some great leaders of society with a view to resuscitating and modernising ancient Indian culture. It is a recurrent phenomenon in the religious history of nations that whenever they are caught up in the voyage of life by storms of materialistic forces and are forced to drift aimlessly along, having lost their track, a pathfinder appears on the scheme, rescues them from immanent danger and serves as their beaconlight, showing them the right course and directing them along the path of progress and perfection.Not only in India but also in other parts of the world, there arose many shining stars, prophets, teachers and saviours. Among those we may mention a few names like Buddha, Zerathustra in Persia, Lao-Tze in China, Jesus the Christ in Nazareth, Mohammed in Arabia, Saṅkaracharya

and Ramanuja in India, Chaitanya in Bengal and Guru Nanak in the Punjab. After them the religious ideals were deteriorated in many ways and there was a need for a spiritual harmony among all religions. At this psychological moment a very rare phenomenon occurred in an obscure village of Bengal to bring about a complete revival of the great Hindu religion. It was the advent of Sri Ramakrishna. Let us see how a simple village urchin developed into a Paramahamsa and how one could not even be a schoolmaster attained the status of a teacher of humanity.

LIFE HISTORY

God, in the form of Sri Ramakrishna, came into the world on 18th February 1836. His parents were pious, God-fearing and magnanimous brahmins. He was brought up in poverty but in contentment. He was endowed with an unusual mind having inclination to God only. Sri Ramakrishna possessed the faculties of memory, mental grasp, sharpness of intellect, precocity, fearlessness, truthfulness and beyond all an unbounded love of his mother. As a mere boy, while his friends were busy with the normal playthings of life appropriate to their age, he was found to be busy making images of gods and goddesses and practising meditation and worship or reading devotional stories from the Ramayana, the Mahabharatha and similar books. He was indifferent to school. He did not want to have mere bread and butter winning education. Sri Ramakrishna sought and loved the holy company. He loved religious music. From his childhood forward he expressed his preference for direct religious experiences as opposed to the enticements of the world. He was the prepared instrument of God. Spirituality was in his blood and he had his being in God. He had spiritual visions even in his childhood. At the age of six, he saw the sight of white cranes flying aloft in the sky against a black background of dark clouds. The contrast of the colours led him into a mystic experience and he remained in it for a long time. The second time at the age of eight when he visited the shrine of Viśālakṣī, he had similar spiritual experience. When he was singing the glory of the goddess, his body and limbs became stiff and numb, floods of tears flowed incessantly from his eyes. After a short time, he gradually returned to normal state. At the age of nine, while acting the role of Lord Śiva at a festival drama, he slid into meditation and was lost in a transport of ecstacy.

After the sixteenth year, he came to Calcutta and was assisting his elder brother who was running a Sanskrit school. At the age of nineteen, he was selected as a priest in the Dakṣiṇeswar Kāli Temple built by Rani Rasmani. From that time onwards the temple and its environs became the school of his spiritual strivings and achievements. Kāli was the closest to his heart and he lost himself wholly in Her worship. He fell into frequent deliriums of intense longing for Her darśana. One day he had his first eperience of the boundless, infinite conscious sea of light, Divine Mother. He felt as if he was swimming in an ocean of bliss. This vision opened the flood-gates of Sri Ramakrishna's spiritual reservoir. From that moment Kāli was not merely a stone image but a living Goddess. One day he heard the Goddess Kāli got up. She went up to the upper storey of the temple with the joy of a young girl. As she walked, the rings of her anklet rang. He wondered if he were dreaming. His heart hammered in his breast. He went out into the court and raised his head. There he saw Her with unbound hair on the balcony of the first floor, watching the Ganges. In this, Sri Ramakrishna resembles Ceramān Perumāḷ Nāyaṉār, a staunch devotee of Śiva, who used to hear the tinkling sound of the anklet of Lord Naṭaraja at the end of his daily pūja.

Sri Ramakrishna passed his days and nights in Her continual presence. He forgot food and sleep. Soon all interest in temple ritualistic worship forsook him. He gave himself up wholly to spiritual sādhanā. He was soon blessed with supernal visions and other super sensory experiences. His outward conduct resembled that of a mad man. His relatives who could not understand his divine madness thought that marriage might bring his mind down to the normal plane.

Sri Ramakrishna, to whom sex had no meaning, consented for the marriage. At the age of 23 he was married to the pure and noble soul, Saradamani, a girl of five. The tender creeper was made to twine round the sturdy trunk of a tree in full bloom. It was the strange marriage of spiritual minds without the least carnal taint. Saradamani came in the line of Arundadhati and Anaśūya, of Sīta and Sāvitri and was willing and eager to be the sahadharmachari to her lord and husband. Saradamani lived with him till the last days of his life as his nurse, disciple and attendant but always a nun; a co-sharer of his spiritual practices

and the witness of his spiritual ecstacies. Sri Ramakrishna trained his wife to fulfil his mission. She became his spiritual successor.

Returning to Dakshneswar Sri Ramakrishna was seized with a burning desire to melt into Mother Kali's being.He longed to transcend the trammels of the mind and the body and he lost in the Divine existence. It was at that time that he was initiated into the mysteries of Tantric Sādhanā by the Sanniyasini, Bairavi Brahmini. As a result of his practising spiritual experiences, which were an amalgam of Yoga and karma, there was an uprush of the coiled up Kuṇḍalini power and Sri Ramakrishna realised the intrinsic value of those sādhanas for God realisation. He was then drawn to Vaiṣṇava sādhana with its stress on supreme devotion to God as an end in itself. He achieved dualistic realisations, feeling the presence of the personal God with different names and forms. He was impelled thereafter from within to embark on Advaitic sādhanas and realise the identity of his soul with the impersonal God. Tota Puri became his mentor. He was taught that the world of name and form was a creation of avidyā and that, with the dawn of spiritual wisdom, it would fade away. Sri Ramakrishna attained in a single day the state of pure consciousness. Thus his spiritual experiences covered a wide range, from the vision of the personal God to the realisation of complete identity with the pure spirit or Universal Soul. Sri Ramakrishna established with God different forms of relationships and regarded Him as father, child, friend and beloved. He realised his oneness with Brahman described in Vedanta as the ultimate spiritual experience. He sensed that there were no more spiritual heights to scale.

Immediately after his survey of the entire sea of Hindu sādhanā had been over, Sri Ramakrishna felt the urge of exploring the alien paths of Christianity, Islam and Buhddhism by turns. He practiced the sādhanās peculiar to them and realised that Jesus, Mohammed and Buddha pointed out to the same goal of spiritual endeavours. The alien paths he tried only to see if they led to the same goal of Divinity that he had already realised in all its diverse aspects and he was satisfied. Thus voyaging through strange seas of spiritual thought, he verified the truth in his own experience that all religions are one. It meant a positive acceptance of the unity of all religions, a rediscovery of an eternal truth.

After some time, the Divine willed that Sri Ramakrishna should remain on the threshold of relative consciousness for the

redemption of aspiring souls. He saw the world as God and all movements in it as the sport of God. At the same time he could, at the slightest stimulus, enter into that state of pure unconditioned consciouness. He had divyadṛṣṭi seeing everything as the vibhūti of God. From the 30th to the 34th year, he went out on pilgrimage. When he was at Vaidyanath, he distributed food-stuff and clothes to the suffering people there. The Relief work of Ramakrishna Mission starts here. From his 39th to 50th year may be taken a period of distribution. He acquired the power to transmit spirituality to others by a mere word, or glance or touch. He attained to peace and always radiated joy. He became a flower that opened itself. Bees flocked around to be benefitted by the nectar of this flower. He spoke of nothing but God. People felt uplifted in his presence. Their doubts were dispelled. He attracted young men of great spiritual and intellectual intensity as disciples. Most prominent among them was Naren, later known as Swami Vivekanda. At the close of his period his young disciples grouped around him to be moulded by his examples and teachings and they become the fathers of the Ramakrishna Movement. His health was seriously affected in 1884. A few days before the end, Sri Ramakrishna looked lovingly at Naren and fell into samādhi. Naren felt galvanised by his dṛiṣti dīksā. The Master said "Today I have given you my all and am now only a poor fakir, possessing nothing. By this power you will do immense good in the world and not until it is accomplished will you return." Sri Ramakrishna died on 15 August 1886. That was the last day of his sojourn on earth. In the span of 50 year he lived the spiritual life of entire humanity. The story of Sri Ramakrishna's life is a story of religion in practice. He left a spiritual legacy. Later, Swami Vivekananda became the torch bearer of Sri Ramakrishna's life-giving message to the world.

TEACHINGS

An unlettered villager had not read the scriptures but he took his lessons from the book of life. He was entirely self-directed in his spiritual practices. He lived more in spirit than in flesh. His teaching was always direct and simple. There was wonderful naturalness about it and a convincingness. He did not organise his facts at particular places and times, but was teaching everywhere and always. He always spoke in response to the need of the hour

and the requirements of the hearers. He never wrote or lectured, but imparted all his teachings in the shape of informal conversations. The cardinal points of his message can be summed up as follows: the reality of God, the divinity of human life, service to man is service to God, the harmony of religions, oneness of existence and the universality of Truth. Each of these has profound significance on our life and thought.

Regarding the aim of human life says, that it is very difficult in the first place to get a human birth. Man's life is continuous journey towards the goal which is to know and realise God. It is the only object of human life, of human quest, the destination of man's journey. Man is born vain, if he does not attempt to realise God in this very life. He is born with two tendencies – Vidyā, the tendency to pursue the path of liberation and avidyā, leaning towards worldliness and bondage. At his birth both the tendencies are in equilibrium like the two scales of a balance. If the mind chooses the world, the scale avidyā becomes heavy and man gravitates towards earth; but it he chooses the spirit, the scale of vidyā becomes heavier and pulls man towards God. The path of wordly enjoyment and the path of spiritual good, both lie open before man. The wise man chooses to walk the way leading to Supreme God, whereas the dull witted one prefers to tread the path of ephemeral sense-enjoyment. Sri Ramakrishna advises us to think of God always, to think of Him even when you are busy with work and duty. To Sri Ramakrishna God-vision is the birth right of every human being. We have every right to claim it. That was his firm convinction and assurance given to us from his life's own experience. God-realisation is possible in this very life for a genuine aspirant.

God alone was real. Only on the background of God, everything else had meaning. He would say that any number of zeros put side by side have no value, but if the numeral one preceds the zeros, they get their value. Similarly, everything in this world is like a zero and God is the numeral one. Since the very purpose of human life is God realisation, he would say, 'Live in this world like a maid servant in a rich man's house'. She performs all the household duties, brings up her master's child etc. But in her heart, she knows quite well that neither the houses nor the child belongs to her. She performs all her duties but at the same time her mind dwells on her native place. Likewise, do your worldy duties, but

fix your mind on God. And know that house, family and son do not belong to you; they are God's. You are only His servant. We have to cultivate real devotion to God in all earnestness turning away from material pursuits. God must be made the centre of all our activities. As a compass needle ever points to the north, your mind should be ever fixed on God. This is the message Sri Ramakrishna gives to the times we live in.

To him religion is not a dogma or creed but realisation of God, realisation of the unity of all beings. This spiritual realisation alone is the one we require for the modern world. He taught Religions of the world are not contradictory or antagonistic but various phases of the one Eternal Religion. All religions were branches of the same tree. Every religion is an authentic path to Truth which is boundles. Variety of faiths has enriched the world and made religion accessible to all men. The Lord has provided His creation with varying faiths. They who pick holes in other's religion waste only precisious time and they know not God's design. In reality there is no difference between 'Your' religion and 'my' religion. Each religion is a mirror which reflects the glory of one and the same God who is addressed by the Hindus as Bhagavan, by the Christians as 'Father in Heaven' and by the Zorastrian as 'Ahuramazda'. As the master of the house is father to one, brother to another, and husband to a third and is called by different names by different persons, so the one God is described in various ways, according to the aspect of the worshipper. As you rest firmly on your own faith, allow others also equal liberty to stand by their own faith. Conversion was fireign to his belief. Sri Ramakrishna verified the saying of Sri Krishna in the Gītā, "Whosoever comes to me through whatsoever path, I reach him. All men are struggling in different paths which ultimately lead to Me". By practising the various religions and experiencing the truth underlying them all, Sri Ramakrishna proclaimed that humanity to one method of thinking in spiritual things had been a failure and will be a failure. No single religion, faith or view is broad enough to satisfy all people. Human nature is too varied to be satisfied with a set pattern of religion. Every man requires his own religion. Variety is good for the growth of religion. But there should be a unified whole, a generalised religion, which subsumes all the varieties. Every man is a mixture of different moods. He is, in turn, intellectual, emotional, contemplative and active. So all these aspects

of a man's nature must be given nourishment and free play by a religion, which is to satisfy all. But religion is not made to order. A realisation of the truth of all religious pursuits is a vital necessity in modern times to foster unity. Modern times require greater synthesis, for Hinduism is not the only religion, and modern communication has brought all the nations together. Sri Ramakrishna's message was: 'All religions are true; there is no need for any fight among religions'. He further said that what was required was international religious fellowship. Swami Vivekananda also said that upon the banner of every religion, there should be written 'Help and not fight, Assimilation and not destruction, Harmony and peace and not dissension.'

Two watch words Śri Ramakrishna set before mankind were renunciation and Service. Spiritual aspirants follow either the way of the monk or the way of the house holder but renunciation is an ideal. The monk's renunciation must be external, however, as well as mental. The householder renounces mentally. Renunciation is deification which means seeing Good everywhere and in everything. Sri Ramakrishna used to tell his householder not only all religions, in essence, are one, but mankind too, all over the world is essentially one. Whatever nationality one may profess, whatever political ideology one may upheld, whatever may be the colour of one's skin, whether men belong to the so-called advanced countries or live in the so-called backward and under developed countries, in its essence, humanity is one, as it has the same divine basis all over. As it is foolish and unwise to fight in the name of one religion against another, so too, is it foolish and unwise for one section of people to fight against another section in the name of race, nationality or particular social or political ideology. We know that all religions alike, from the lowest fetishism to the highest absolutism, are but so many attempts of the human soul to grasp and realise the Infinite. So we gather all these flowers and binding them together with the cord of love, make them into a wonderful bouquet of worship. Easily the most characteristic aspect of Śri Ramakrishna's doctrine can be summed up in the words, tolerance, reconciliation, and harmony.

On looking at the present state of world affairs, modern man feels helps inspite of all progress. He is at his wits end to find a way out. He knows that selfishness, parochialism, lust of power hatred and other evils must be conquered and a spirit of sacrifice,

catholicity, breadth of vision, love and other virtues must take possession of human heart. Religion is the greatest motive power. To drive off selfishness and egotism of man and to inculcate the higher virtues that stablise the society, it is the most potent force. So we want some form of religion. Moreover, it is an organic desire of man sometimes to look beyond the walls of life and society and search for God. Attempt to bring all disciples to live in the world in a spirit of detachment, keeping their minds on God.

Śri Ramakrishna said that God can be seen. The manifestation of God is seen only by a purified human soul by the organs of spiritual vision belonging to the spiritual body. So that perfect man alone can see the Divine forms. There are some means to see Him: Living in solitude now and then, repeating God's name and singing His glories and discrimination between the real and unreal. Pray to the Lord with an intensely yearning heart and you will certainly see Him. To love God even as mother loves the child, the chaste wife, her husband, and the miser, his wealth. Add together these three forces of love, these three powers of attraction and give them all to God. Then you will certainly see Him.

He who wishes to attain God, should first try to cut off the desire for wealth and animal passion. It is lust that enslaves men. The way of conquering animal desires is not by mere suppression. It is by recognising higher values and by sublimation. So long as these passions are directed towards the world and its objects, they are enemies but when they are directed towards the Deity, they become the best friends of man for they take him to God. The passions need not and canot be eradicated but they can be educated and turned into a different channel. We can conquer lust only by looking upon all women as our own mother. All evil thoughts will then fly away. They are the images of the Divine Mother of the universe.

For a spiritual aspirant, the sense control is essential. Through sense control, man converts his nature from base to superior. Since it is from sense control alone that every good emanates, a gradual mastery over the senses is the means to Perfection. Sublimation gives scope for the right use of the senses for a noble purpose and not for prostitution for a base purpose. Merely supressing the sense organs or starving them while letting the mind wander

its ways is of no avail. Arresting the senses without subduing the mind is definitely harmful. Body, then, becomes a prey to ailments and mind, a victim to complexes. This may even lead to insanity. So the discipline of the mind is very important. Mastery over the organs internal as well as external is the real sense control. This mastery is possible by positive and negative methods. The negative way is scorching the senses. This means that the mind is ignored as dead. Then senses are bereft of the motive power of the mind behind and they automatically become ineffective. There is no reaction in the senses to external stimuli. Śri Ramakrishna took up the positive method of sublimating the senses. The functioning of all the five senses are kept as they are and utilised exclusively for the service of the Divine.

Further, Sri Ramakrishna says that man should be free from desires. Desire is the motive power that induces the mind to dart outward. This desire defiles the mind. When the sea of the mind is agitated by the wind of desires, it cannot reflect God and God-vision is impossible. Mind gets purified to the extent that desires is done away with. By cultivating contentment and self control and by living a life constantly keeping before us a goal which is beyond our narrow life, we may lay the true foundation for the welfare and peace of all. Devotion, knowledge of God and dedicated action are the principal ways of attaining higher life.

Śri Ramakrishna advised the householders' group that they were to give up the idea of of proprietorship and believe that all their earthly possessions as well as their near and dear ones really belonged to God. And, as humble servants of God, they were to take up seriously the worldly duties as so many sacred tasks imposed upon them by their divine master. Thus the idea of selfless work conbined with devotion to God, the age old message of the Gītā, was indelibly impressed by him.

UNIQUENESS

Śri Ramakrishna raised himself to be an object-lesson for future generations. The spiritual genius of Śri Ramakrishna was colossal. His devotion to God was not something mechanical. It was a deep, genuine devotion. He had a scientific mind. He was not prepared to accept anything unless it was proved to his satisfaction. He may be called a spiritual scientist. He, like the ṛiṣis of old, was never content with theories but wanted to test

them in the laboratory of practice and would not rest until he had gained his end. He never preached anything about the truth of which he was not himself convinced. He applied the scientific method of observation and experiment in the realm of mind and spirit. He put religion into the laboratory of his own body and mind and verified the truth of different religions and sects of his time.

Śri Ramakrishna was the master magician of synthesis. It is his special contribution to discover by personal experience that though every religion is a unique experience in itself, there is sufficient unity and unanimity in all experiences to show that God of one religion is the God of every other religion. Śri Ramakrishna adopted the method of 'both-and-or inclusive' method in realising God and not the method of 'either-or-or mutually exclusive' like the teachers of the old. Thus he is unique in the method of realising God. He has given the message of a united religion to a divided world. In bringing the different religions in harmony with one another on the plane of spiritual experience, Śri Ramakrishna made a great contribuion to a new spiritual resurgence in India and abroad. He achieved also the reconciliation between the Personal God and the Impersonal Absolute as well as the reconciliation between one form of the personal God and another.

Satcitānanda is like as infinite ocean. Intense cold freezes the water into ice, which floats on the ocean in blocks of various forms. Likewise, through the cooling influence of bhakti, one sees forms of God in the ocean of the Absolute. These forms are meant for the bhaktas, the lovers of God. But when the sun of knowledge rises, the ice melts; it becomes the same water it was before. Satcitānanda assumes forms for the sake of devotees. When God is thought of as creating, preserving and destroying, it is known as the personal God, Saguṇa Brahman; again when it is thought of as beyond the three guṇas, then it is called attirubuteless Reality, Nirguṇa Brahman, beyond speech and thought, this is the Supreme Brahman. Both the formless deity and God with form are real. Both are true. Just like you cannot think of the whiteness of the milk apart from milk, God, the Absolute, cannot be thought of apart from the idea of God with attibutes. He pointed out that the distinction did not mean differences and the Personal and the Impersonal were the two aspects of one and the same Reality.

Of all the reform movements, Ramakrishna Movement is

unique. The Ārya Samaj founded by Swami Dayananda, wanted to go back to the pure vedic religion rejecting the ideas of later Hinduism—belief in Personal God, image worship etc. It rejects other religions too. This, of course, interferes with universalism. The Brahma Samaj, started by Raja Ram Mohan Roy, gave more importance to giving up of personal God, worship etc. and also attacked caste, marriage and other systems. The temple service it introduced was more of the Christian pattern and thus it alienated it self from the Hindu Society. The Theosophical Movement, started by Madam Blavatsky and Col. Olcott, evolved its own way of prayer, services etc. and was too much given to esoterism and occultism. Sri Ramakrishna's uniqueness was that in accepting the need to reform, he did not attack any of the rituals or systems of thought. He just put his finger on the core of the thing. His realisation through the different sectarian methods demonstrated beyond doubt that really there is no use of quarrel among different sects. He realised God as both personal and impersonal, thereby giving an honoured place to all the existing sects in the religious world. He effected a permanet reconciliation and unification of many apparently incompatible and contradictory spiritual experiences and philosophical ideas. He was an ardent dualist, an Advaitist, a Bhakta, a Jñāni. He stands unique in the universalism which he arrived at as a result of his all-phase contact with Reality. He also reconciled the three main schools of Vedanta. He pointed out that dualism, qualified monism and non-dualism are not mutually exclusive and contradictory concepts but successive steps in realisation.

Considering in most families children are illfed and under-nourished and having been distressed at the sight of starved children, he said, after one or two children have been born, the husband and wife should live like brothers and sisters. Thus he realised the desirability of population control at a time when no one thought of this problem.

Śri Ramakrishna was particularly conscious of the complications of the modern life and the exacting demands of the present age. In the quickened tempo of life, there was no time for long periods devoted to meditation and spiritual pursuits. He, therefore, very often opined that the present was not the time for elaborate rituals and religious practices; only devotion and nāma-japa for a limited interval of time was enough to attain spiritual experience.

Thus he was a specialist in showing proper direction according to the needs of our times.

Śri Ramakrishna had the power to see through the minds of devotees and direct them along their distinct lines of advance. He could read a person's nature and potentialities from his very physical features. At sight he could read the soul of those who approached him. Śri Ramakrishna showed by example that spirituality could be transmitted. His unique sādhanas set free the infinite power in him and he could lift up people from the level in which he found them. One word, one glance, one thought, one touch of his could change the whole current of their lives. By a mere touch he could transform Swami Vivekananda and give him deep super conscious experiences. Śri Ramakrishna had more love in his disciples. His aim was to make his disciples sane and sincere. He developed the scholarship and character of his students. He did not prescribe the same set of disciplines to one and all. He taught them according to their mental constitution, inclination and development. His artless art of conveying truths to others through simple metaphor, story and parable was a remarkable trait in him.

Using the commonest occurrences of every day life as illustrations, Śri Ramakrishna succeeded in making the dull minds of worldy people grasp the spiritual depth, beauty and grandeur of his sublime ideas. He taught more by his life than by his words.

The present age is characterised by women asserting the rights as human beings and claiming equality with men in all spheres of life. Ramakrishna clearly read the signs of the times. He had many women devotees, women disciples. Ramakrishna himself chose to take instructions from a lady of unusual and rare spiritual experience, Bhairavi Brahmani. This recognition of women as an equal counter part of men by Śri Ramakrishna and his acceptance of them as disciples are indeed a novel feature in India's socio-religious set up. In this country no note worthy religious leader ever accepted or admitted women into his fold.

We see in Śri Ramakrishna's life the signs of revolt and break away from tradition. When he was initiated into Brahminism, he accepted alms from a low-born woman, much against the protestation of elders and tradition. Further, his chief disciple, Swami Vivekananda was born of non-brahmin parents. Yet he did not hesitate to accept him as his disciple. He also accepted Latu Maharaj who came from people who were graziers, as his disciple. He

drew his disciples from a wide cross section of the social structure without minding the caste. The tests he prescribed were sincerity, devotion and purity of thought and action. These show his unique courage of revolting against the prevailing practice of his times. He always encouraged his disciples and all those who were drawn to him to enquire into his ways of living to examine him, to make him the subject of experimental study in order to satisfy themselves that he was a suitable person who could be accepted by them. We have heard of disciples being tested by the teacher but never a teacher being tested by the disciples and the teacher approving of the act.

By his unique spiritual relationship with his wife, Śri Ramakrishna proved that husband and wife can live together as spiritual companions. His life was a synthesis of the ways of life of the house holder and of the monk. To look upon God as one's own mother or to look upon one's mother as the Mother of the universe is nothing new in religious history. But to look upon one's own wife as the manifestation of the Divine Mother and to worship her as such as Śri Ramakrishna did, has something peculiarly sublime and transcendental about it. It is something unprecedented in history. Many sādhus abandoned their worldly life and their wives. But in this case, it was neither abandonment nor escape but a sublime acceptance of his wife in spiritual companionship. He was a prince among the sādhakas. If to look upon God as mother is the first step, to see and worship the Divine Mother in one's own wife is the last word in spiritual life.

Spirituality and service go together. Spirituality is the vertical ascent to God while social service is the horizontal expression of godliness. Śri Ramakrishna taught that the spiritual and social are one. Śri Ramakrishna was compassion-incarnate. His heart bled for the suffering poor and the down-trodden. He exhorted the 'haves' to serve the 'have-nots' in a spirit of utter humility and love. He did not believe in pitying them but in serving them out of Divine compassion with Iśvarabhāva. Humanitarian service according to Buddhism and Christianity is endowed only with a moral value. But Śri Ramakrishna presents altogether a different ideal. The service of suffering humanity with the subjective outlook and attitude of worshipping divinity is by itself an entire programme of a new form of spiritual practice that can independently led an aspirant up to the goal of God-realisation. Surely this is an innovation and a precious acquisition in the world's store house of religious

sādhanas. Śri Ramakrishna was firm in his conviction that one could certainly realise God by serving Him through man, as through an image.

He clearly taught that absorption in the Absolute is not necessarily the highest spiritual status, but that it is experiencing the love of God and serving God in man that constitute a higher destiny.

What is most significant is that he proved beyond any shadow of doubt the possibility of man living in constant God-consciousness. He was the last word in spiritual living. His life is a rich mine of mystic and religious experiences. Thus Śri Ramakrishna was unique in many respects.

RAMAKRISHNA MOVEMENT

Śri Ramakrishna lived only about 50 years and 6 months physically. His life, speaking from the human point of view, is short enough. It is now about 96 years since the physical remains of his dissolved into the constituents of this universe. He has already become impersonal and become Brahman and this Brahmanisation now pervades and permeats the whole world. The personality of Śri Ramakrishna has been growing steadily into a Ramakrishnalogical Ramakrishna. Just as there is a cosmic Christ, we are having a cosmic Ramakrishna. Śri Ramakrishna lives today in the form of the Ramakrishna Movement.

The Ramakrishna Movement came into being from his entire life and teachings. The fundamental truths which appeared to be fading away rendering human life confused and futile, became revivified in his personal experiences and thus got reoriented to the spirit and the tune of the times. In his own life Śri Ramakrishna proved God on earth and the divine potentiality of man and woman. He vindicated the spiritual values for which Indian civilisation had stood from immemorial, testified the truths of all religions and established the rationale of harmony among religions and gave the whole human civilisation a sense of direction. He not only re-established mokṣa of the spirit as the supreme value of life, but also showed how God-experience was to go in - for field operation for raising the harvest of human welfare. These truths have been indelibly written in the souls of his immaculate wife Śri Sarada Devi and disciples like Swami Vivekananda.

One day in 1884 while expounding the Vaiṣṇava doctrine of 'compassion to all beings', Śri Ramakrishna suddenly exclaimed

"Talk of compassion for beings'. Will you bestow compassion on being? Who are you to bestow it? Not compassion to jīvas but service to them as Śiva". It required the genius of Swami Vivekananda to read in this Jīva-Śiva aphorism of Śri Ramakrishna, a redemptive gospel for the regeneration of mankind. Vivekananda interpretted this "Here it is shown that vedanta of forests can be brought to human habitation and that it can be applied in practice to the work-a-day world. Let everyman be convinced that it is God that exists, manifested before him as the universe and all the beings in it. When the entire life is thus filled with God, serving jīva as Śiva, one is sure to realise his divinity. This Swami Vivekananda wanted to preach to all. This declaration manifested a movement of the Lord.

Swami Vivekananda gathered the brother disciples after the passing away of Śri Ramakrishna and a humble monastry was started in Calcutta on 19 Oct. 1886. It emphasises the integral character of Hinduism without deviating from any of its fundamental doctrines. It mildly pointed out that society could change without requiring any change of religion. It is necessary to build on the past without attempting to demolish the superstructure. This method of work was followed by this Movement. This Movement gives practical effect to Śri Ramakrishna's teachings and has restored the true meaning of the Vedanta which guarantees 'holy liberty'. It is Catholic in out look, universal in application and humanistic in practice. This catholic attitude of accepting other faiths as valid for God-realisation is the unique contribution of Śri Ramakrishna.

The contribution of the Ramakrishna Movement is the Social Reform of the country. Social reform primarily deals with correcting the defects or injustices done to the weaker sections of the community. That there is no redemption for this holy land unless the lot of the common man is improved was the thought which possessed this whole being. The ever-patient common man in India quietly puts up with hunger, ungrudgingly reconciles himself to the travails in life, unreservedly toils for the food of others. Neglect of such an innocent is the root cause of the deg radation that had come upon this land. So Vivekananda resolved to serve the people. Elevation of masses occupied the first place. Swami Vivekananda said 'the poor and the down trodden are the God I worship'. He felt the agonies of the entire humanity. He said let man manifest the divinity that is within himself and let him make the world reflect the

spiritual oneness of the universe. He put this message into action. He prescribed the method of 'Renunciation and Service'. The activities of the Ramakrishna Math and Mission are various and fall under different headings like medical service, educational work, work for women, rural uplift, work among the labouring and backward classes, relief work, work for spreading the spiritual messages of India to the western countries, spiritual and cultural administration in India and Asiatic countries. The greatest service for social reform was, however, in the field of ideas. The teachings of Śri Ramakrishna and Swami Vivekananda stressed on the spiritual values and tried to purify the social life and create abundant sympathy for suffering sections of the society. Ramakrishna Movement established a nunnery for women renouncers of the world with the name of Śri Sarada Math on 2 Dec. 1954, near Dakshineswar. These nuns will inspire the women folk of the world to manifest their highest potentiality.

The Ramakrishna Movement is dedicated to the programme of securing the awakening of India's head and heart. The Ramakrishna Math and Mission are looked upon as a monastic order for world renouncers, a monastic-cum-lay workers social service institution, a social conscious philonthropic body. Truly speaking Ramakrishna Math and Mission represent the movement of the Lord in His 'resistless path' for the renewal of human life on earth. More comprehensively and appropriately, the Ramakrishna Math and Mission are therefore called the Ramakrishna Movement. The Math is the brotherhood of the monastic and the Mission is the registered organisation for carrying on the works mentioned before. Technically speaking they are two in one or one in two. By its wing of the Math, the Movement kept its firm grip over the ancient spiritual culture of the world. By its wing of the Mission, it entered into the problems of humanity and gave succour to the needy and helpless. The Math gave the movement vertical ascension, the Mission, horizontal diffusion. The former gave it spiritual stability, that latter, humanitarian dynamism. If the Math is the anchor, Mission is the sail.

The future of this beneficient Movement depends largely on types of monks this Order is able to produce. So the Order has taken special care to start a training centre for the novitiates and so device the training of the new aspirants as they harmoniously

combine practices of spiritual disciplines, intellectual pursuits and learning by doing how to actualise the ideal in practice.

The new mantra of 'daridranārāyaṇa seva' (of Swami Vivekananda) looking on them the manifestations of the Divine, stirred the whole country to its depth. The constructive programme which Swami Vivekananda gave to the Ramakrishna Mission embraced in its comprehensive sweep almost all the major problems of Indian life viz., liquidation of illiteracy, rural reconstruction, work among the backward and labouring classes, economic and social uplift of the people, removal of untouchability, female education, relief work in times of national calamities, preservation of indigenous culture, dissemination of the accumulated spiritual wisdom of the race and the evolution of cultural synthesis. In the post independence days, the Five Year Plans of the Government of India have taken up seriously some of the items mentioned above. Thus the activities of Ramakrishna Movement are manifold, though its central aim is to attain the highest spiritual poise and to express it in daily action in the form of selfless service to humanity.

One of the potent forces that will constantly endeavour to remind India of her duty into herself and mankind is the Ramakrishna Movement. In this Movement's philosophy, faith is unafraid of reason, reason is untrammelled by dogma, religion looks science inface and science is fascinated by the daring of the spirit. Man, every man, every where is the first and last concern of this Movement. In the depths of the international life in the world the surface of which is ruffled by disturbing breakers, the Ramakrishna Movement is a suffering cradle of sanity, a recuperating nursing home of love, a saving harbour of universality.

This outstanding organisation was built on the ideals of Karma, bhakti and jñāna and has spread its benevolent wings over almost all important cities and towns in the world. Bearing the torch of work, worship and knowledge and proclaiming that man can attain liberation by holding on to any one or all of these ideals, the Ramakrishna Mission stands today as a beacon light.

From a tiny home for spiritual sādhana by a few monks, the Math has now become a beehive of hundreds of active missionaries. They keep going and coming from the ends of the earth conveying the message of Vedanta and rendering service to humanity. For them no service however mean and humble, is too insignificant. The

range of their work stretches from simple sanitation to spiritual ministry. Swami Vivekananda's wish was to convert this Math into the chief centre of spiritual practices and culture of knowledge.

It is India's primary responsibility and bounden duty to feed this Movement with the finest of human specimens she is able to produce for, if India loses the dynamism of the spirit represented by this Movement, she will be losing the very condition of her survival. It is also the duty of the thinking person every where in the world to study this unique product of human civilisation which holds a light, a hope, a trust, a promise a message and a solace for humanity.

Spiritual Life as Means-Sādhana

R. KOLAPPA PILLAI

Dr. Pope says "Śaivism is the old prehistoric religion of South India, essentially existing from Pre-Aryan times and holds away over the hearts of the Tamil People". Naccinārkiniyar, the commentator says that the works of these seers of wisdom were known as the Āgamas which chalked out the course to be followed by ascetics to attain salvation. The ascetics were those who had spurned the pleasures of the world and had betaken themselves to a life of renunciation. They were wedded to the strict observance of the eight austerities viz., taking holy ablutions or sacred baths; lying on bare ground; wearing only deer skin, tending sacred fire; avoiding town life i.e., living far from the madding crowd; growing matted hair; eating only the yield of the jungle, i.e., bare fruits and dry leaves and worshipping God. We set a glimpse of these Tāpatar in the following stanza of Puranānūru.

"ஓவத்தன்ன விடனுடை வரைப்பிற்
பாவை யன்ன குறுந்தொடி மகளிர்
இழைநிலை நெகிழ்த்த மன்னற் கண்டிகுங்
கழைக்க ணெடுவரை யருவி யாடிக்
கான யானைதந்த விறகிற்
கடுந்தெறற் செந்தீவேட்டுப்
புறந்தாழ் புரிசடை புலர்த்துவோனே[1]

[1] Puranānūru, Edited by Auvai. S. Duraiswami pillai, (Madras, Saiva Siddhanta book Publishing Society, 1972), st. 251,p.114.

He was once indulging in luxury langour in the midst of a bevy of damsels in mansion halls; but now, has turned an ascetic renunciate with matted hair; tending sacred fire with faggots brought by elephants in the inner recesses of forests.

The Tamil saints have often compared the soul to a lady love who surrenders her all and her whole self to her lover. She finds bliss in her voluntary self abnegation and true love. This worldly love between a lover and his lady is more ephemeral pleasure. But the love that the soul develops for God is pēriṉpam or supreme Happiness. A true bhakta's love for Śiva knows no bounds. The very name of Him melts his heart and he drowns himself in the supreme bliss of His Glory and Grace, rising above all worldly ties and conventions. This is best exemplified in a Tēvaram verse of saint Appar who portays the soul as a lady in love.

முன்ன மவனுடைய நாமங் கேட்டாள்
மூர்த்தி யவனிருக்கும் வண்ணங் கேட்டாள்
பின்னை யவனுடைய வாரூர் கேட்டாள்
பெயர்த்து மவனுக்கே பிச்சி யானாள்
அன்னையையு மத்தனையு மன்றே நீத்தாள்
அகன்றாள் அகலிடத்தார் ஆசாரத்தைத்
தன்னை மறந்தாள் தன்னாமங் கெட்டாள்
தலைப்பட்டாள் நங்கை தலைவன் தாளே[1]

Unless you can see Him with this Grace as your eye, you cannot describe Him in words or picture as this is the God possesing such and such forms, attributes and qualities.

God is a bird not to be caged in temples but to be trapped with toils of our devotion. There is no meaning in conferring God to stone and copper alone. Saint Paṭṭiṉattār is very definite and clear on this point.

சொல்லிலும் சொல்லின் முடிவிலும் வேதச் சுருதியிலும்
அல்லிலு மாசற்ற வாகாயந்தன்னிலும் ஆய்ந்துவிட்டோர்
இல்லிலு மன்பரி டத்திலும் ஈசனிருப்ப தல்லால்
கல்லிலுஞ் செம்பிலு மோவிருப்பானெங்கள் கண்ணுதலே[2]

Mere outward forms and temple worship alone will not do, what is wanted is a real change of heart. The mind should be trained

---

[1] *St. Appar Tēvāram* (Published by Tirunelvely ,Saiva Siddhanta Book Society Ltd, 1974), p.363.

[2] St. Paṭṭiṉattār, *Paṭṭiṉattār Pirapantattiraṭṭu*, St. 6, p.592.

in the right path of sincere love and true devotion. Saint Appar dispels this self deception with a touch of pathos.

குறிகளு மடையாளமுங் கோயிலும்
நெறிகளு மவர்நிறைதோர் நேர்மையும்
அறிய ஆயிரம் ஆரணம் ஓதிலும்
பொறியிலீர்மன மென்கொல் புகாதே[1]

Our heart is the shrine where God is enthroned. The temple deity is only a reflection of the inner Divinity dwelling in us. There sanctity of the temple should not be polluted as a separate storage of our sectarian secrecies. The sacred shrine is a symbol of unity and fellowhip, a standing monument of the Brotherhood of man and the father hood of God. It is a sacred retreat for the solace and comfort of the tired soul which is lashed by the thongs of karma. It is the proper spot where we may let down the fondles of our heart and be in holy communion with the Almighty.

When the soul shakes off the shackles of world's allurements, it reaches the feet of Śiva. A person after examining the hair, skin, flesh, nerves, bone, pus, blood, phlegm and host of others of which his body is composed of and not finding what he is, arrives at the knowledge, that he must understand with some other intelligence and unless he understands his God and own self with the aid of Hara, he will end in discerning nothing. Four paths heve been devised in Śaiva Siddhānta to attain that Divine intelligence, viz. Caryā, Kriyā, Yoga and Jñāṇa. These are the four-fold means of attaining salvation Caryā, Kriyā, Yoga and Jñāṇa are like the bud, blossoms unripe fruit and the ripe fruit. Saint Tāyumāṇavar says:

விரும்பும் சரியை முதல் மெய்ஞ் ஞானநான்கும்
அரும்பு மலர் காய்கனி போலன்றோ பராபரமே[2]

Caryā means rendering service to the Lord, by the limbs, vocal organs and mind. The devotees actions, words and thoughts should be about God. All duties are rendered as service to the Lord, so that they acquire a sanctity. This is known as dāsa mārga. The soul considers himself as a devoted servant of the Lord whom he tries to serve faithfully to the utmost of his abilities. In dāsa mārga,

---

[1] *St. Appar - Tēvāram* p. 82-83.

[2] *St. Tayumāṇavar Poems, Parāparakkaṇṇi,* (Madras, B. Ratna Nayagar and Sons, 1953), St. 157 p. 647.

the devotee cleans the temple, collects flowers and makes garlands, He feeds good people, burns lamps and cultivates flowering gardens. These devotees reach the kingdom of God.

தாதமார்க்கம் சாற்றிற் சங்கன்தன் கோயில்
தம் அலகிட்டிலகு திருமெழுக்கும் சாத்திப்
போதுகளுங் கொய்து பூந்தார் மாலைகண்ணி
புனிதற்குப் பல ❀மைத்துப் புகழ்ந்து பாடித்
தீதில் திருவிளக்கிட்டுத் திருநந்தவனமும்
செய்துதிரு வேடங்கண்டால் அடியேன் செய்வது
யாது பணியீரென்று பணிந்தவர் தம் பணியும்
இயற்றுவதிச் சரியை செய்வோர் ஈசனுலகிருப்பர்[1]

Caryā decreases the power of āṇava. The object of this discipline is to reach the abode of the Lord. Saint Appar is considered as the best follower of this approach. Kriyā indicates a number of activities-involving worship. Since the aspirant considers himself as the dutiful son drawn by ties of affection and regard to the service of universal Father, he spends all his time in serving the Lord in a more close and loving manner than at the beginning stage. Therefore this path is called the sat-putra mārga. The result of this stage is reaching nearness of the Lord (ahamkāra) and 'My-ness' (mamakāra). In this mārga the devotee worships the Lord with flowers, incense, light mañjanam and rice daily.

புத்திர மார்க்கம் புகலில் புதிய விரைப்போது
புகையொளி மஞ்சனம் அமுது முதல்கொண்டைந்து
சுத்தி செய்தாசன மூர்த்தி மானாஞ்
சோதியையும் பாவித்தவாகித்துச் சுத்த
பத்தியினால் அருச்சித்து பரவிப்போற்றிப்
பரிவினோடும் ஏரியில் வருகாரியமும் பண்ணி
நித்தலும் இக்கிரியை யினை இயற்றுவோர்கள்
நின்மலன் தன் அருகிருப்பர் நினையுங்காலே[2]

Saint Campantar is a well known exponent of this mārga.

Yoga is saha mārga since the aspirant considers himself as a loving friend of the Lord. Withdrawing the mind from the distractions of the sense objects, the soul meditates on the Lord summoning the highest power of concentration.

The result of this discipline is sārūpya, the attainment of divine qualities St. Cuntarar is the follower of this method.

---

[1] Arulnanti Civāccāriyār-*Civañāṇa Cittiyār* 8:19, p. 452.

[2] Ibid. 8:20, p.1453.

முக்குணம் புலனைந்துடனடக்கி
மூலவாயுவை யெழுப்பியிரு வழியைச்
சிக்கெனும்படி யடைத்தொரு வழியைத்
திறந்து தாண்டவச் சிலம்பொலியுடன் போய்த்
தக்கவஞ்செழுத் தோரெழுத் துருவாந்
தன்மை கண்டருடரும் பெரு வெளிக்கே
புக்கமுந்தான ரெமதுருப் பெறுவார்
புவியில் வேட்டுவனெடுத்தமென் புழுப்போல்

Yoga contains eight steps:

Yama (acquiring moral qualites) niyama (development of virtuous action) āsana (posture) prāṇāyāma (control of breath) pratyāhāra (withdrawal of senses and mind from distractions) dharaṇa (concentration of mind on God) dhyāna (spiritual contact) and Samādhi (spiritual experience). The first two steps stand for preliminary moral training. Of these yama implies the acquisition of the ten fold moral qualities-non-injury, truthfulness, honesty, charity, kindliness, purity of heart, forbearance, fortitude devotion to duty and bodily purity. Niyama indicates the cultivation of moral habits such as self sacrifice, worship of God, repetition of mantras, liberality and austerities.

Caryā, Kriyā and Yoga can only lead to a lower type of mukti. (pādamukti) and not to release in the full sense of the term. These three paths are only initial stages for the final stage of jñāna marga called sanmārga. Its fruit is sāyujya. St. Mānikkavācakar is a well known exponent of this mārga.

All scriptures with one voice assert that jñāna is the direct means to mukti.

ஞானத்தால் வீடென்றே நான்மறைகள்புராணம்
நல்ல ஆகமஞ் சொல்ல அல்லவாமென்னும்
ஊனத்தார் என்கடவர் அஞ்ஞானத்தால்
உறுவதுதான் பந்தமுயர் மெய்ஞ்ஞானந்தான்
ஆனத்தாலது போவதலர்கதிர்முன் இருள்போல்
அஞ்ஞானம் விடப்பந்தம் அறும் முத்தியாகும்
ஈனத்தார் ஞானங்கள் அல்லா ஞானம்
இறைவனடி ஞானமே ஞானமென்பர்[1]

The four vedas, the purāṇas and sacred āgamas assert that jñāna

---

[1] Aruḷnanti Civāccāriyār-*Civañāṟa Cittiyār* 8:27, p.466.

is the path to mokṣa. Bondage consists in being afflicted by ignorance with the rise of knowledge that is true and absolute ignorance vanishes, even as darkness disappears with the rising sun. When ignorance is removed and with that bondage, mukti is attained.

ஞானத்தின் மிக்க வறநெறி நாட்டிலிலை
ஞானத்தின் மிக்க சமயமு நன்றன்று
ஞானத்தின் மிக்கவை நன்முத்திநல்காவாம்
ஞானத்தின் மிக்கார் நரரின் மிக்காரே[1]

There is no means superior to jñāna. No other path could lead to mukti. Great indeed are those who are proficient in true knowledge.

சன்மார்க்கம் சகல கலைபுராணம் வேத
சாத்திரங்கள் சமயங்கள் தாம்பலவும் உணர்ந்து
பன்மார்க்கம் பொருள் பலவும் கீழாக மேலாம்
பதிபசுபாசம் தெரித்துப் பரசிவனைக் காட்டும்
நன்மார்க்க ஞானத்தை நாடிஞான
னேய மோடு ஞாதிருவும் நாடாவண்ணம்
பின்மார்க்கச் சிவனுடனாம் பெற்றிஞானப்
பெருமையுடையோர் சிவனைப் பெறுவார் காணே[2]

The individual cannot attain mukti by his own effort unaided by the Lord's grace. In His boundless mercy, the Lord who has along been an indweller now appears in the quise of a guru and lends a helping hand and initiates the soul into the path leading to the supreme goal. The individual, who has come to realise that the wordly things are trivial and of no great moment and that there are things of lasting value, is taught that, by subjection to the savages of the senses, his life up to that moment has been wasted. Just as a prince brought up among hunters from childhood considers himself to be one of them, the soul brought up in the midst of the savages of the senses considers sense objects all important.

மன்னவன் தன்மகன் வேடரிடத்தே தங்கி
வளர்ந்தவனை யறியாது மயங்கி நிற்பப்
பின்னவனும் என்மகன் நீ என்று அவரிற் பிரித்துப்
பெருமையோடும் தானாக்கிப் பேணுமாபோல
துன்னிய ஐம்புலவேடர் சுழலிற்பட்டுத்
துணைவனையும் அறியாதுயருறுத் தொல்லுயிரை

---

[1] Tirumūlar-*Tirumantiram*-St. 1440 p.561.

[2] Aruḷnanti Civaccāriyar-*Civañāṇa, Cittiyar* 8:22, p. 456.

மன்னுமருட் குருவாகி வந்தவரி நீக்கி
மலமகற்றித் தானாக்கி மலரடிக் கீழ்வைப்பன்[1]

Now the soul feels that they are trivial, fleeting and incapable of affording abiding satisfaction and are really and enemy of spiritual life. It aspires for attaining its true nature: Thus disillusioned the soul understands its nature, breaks away from its former associates and yearns for communion with the Lord of the universe. The urge for spiritual liberation is quickened and the aspirant pursues the goal with great determination and zest till he attains the blessed feet of the Lord.

ஐம்புல வேடரினயர்ந்தனை வளர்ந்தெனத்
தம்முதல் குருவுமாய்த் தவத்தினிலுணர்த்த விட்
டன்னிய மின்மையினரன்கழல் செலுமே[2]

The initiation is done in several stages according to the mental and spiritual progress of the souls. The initiation effected before entry into the path of Caryā is called Samaya dīkṣā. By the Lord's gracious look (nayana) by spiritual touch (Sparśa) and by impact of mind (mānasa) the Lord seeks to influence the soul and weaken the hold of āṇava, māyā and karma respectively. By imparting instruction (Vācaka into the nature of the categories, the Lord attempts to correct the knowledge of the pupil. To correct his conduct, the Lord teaches the pupil mystic formulas (mantra) embodying eternal truths. Occasionally by granting a vision (yoga) of God, the desire for the perpetual rhapsody of divine communion is intensified.

The next stage of initiation is given when the disciple has successfully completed caryā, but has not entered up on Kriyā mārga. This is called viśeṣa dīkṣā since it helps the aspirant to get spiritual energy needed for the round of activities involved in kriyā. After the first three paths have been successfully completed, the pilgrim develops a state of mental balance which enables him to meet pleasant and unpleasant experiences as they come, without elation or fretting. Pleasure do not turn his head; nor do sufferings depress him; This condition of mental balance is called Iruviṇai-oppu.

பிணக்கிலாத பெருந்துறைப்பெருமான் உன்நாமங்கள்
பேசுவார்க்
கிணக்கிலாததோர் இன்பமே வருந்துன்பமே துடைத்தெம்
பிரான்

---

[1] *Civañāṇa Cittiyār, Cupakkam* 8:11 p.415

[2] Meykaṇṭa tēva Nāyaṇār - *Civañāṇa pōtam* - Cūttiram 8. p.226.

உணக்கிலாத தோர் வித்துமேல் வினையாமல் என்வினை
ஒத்தபின்
கணக்கிலாத் திருக்கோலம் நீவந்து காட்டினாய் கழுக்குன்றிலே[1]

கேடும் ஆக்கமும் கெட்ட திருவினார்
ஓடும் செம்பொனும் ஒப்பவே நோக்குவார்
கூடும் அன்பினில் கும்பிட லேயன்றி
வீடும் வேண்டா விறலின் விளங்கினார்[2]

This expression does not mean, as is sometimes thought, the cancelling of good and evil deeds, which is impossible on account of the rigorous training the soul had undergone; it gets the further reward of mala-paripāka, the ripening of karmas. The stage is now prepared for the requital of karma speedily, so that the soul may be spared of its huge load of karmas. Yet another benefit is Saktinipāta The term Śaktinipāta is meant 'Cessation of energy' or 'the descent of śakti'. The best explanation is 'the descent of God's grace' The doctor waits for the wound to ripen before performing the operation; similarly the Lord waits for the aspirant to grow in devotion through austerities to develop mental balance and to shed the impurities.

After the soul has attained the three fold gains and has almost exhausted āṇava, the Lord bestows Nirvāṇa dīksā, which help the soul to enter up on jñāna mārga. The soul considers itself to be the consort of the Lord. The divine Guru presents the ultimate truths to the longing pupil. This is the training proper of Śravaṇa, Manana, and Nididhyāsana. The Guru who is full of wisdom instructs the disciple into the ultimate truths expounded in the sacred texts. The pupil turns it over and over in his mind until he is convinced of the truth of what he has been taught viz. that the world is the product of māyā that the soul is different from the senses, mind and the like and that it is in its essential nature a spiritual entity which derives its being sustenance and joy from the Lord with whom it is associated by bonds of true love. With the removel of all ignorance, the disciple meditates upon the truth until he intutively understands the Lord. Thus it will be seen that the highest knowledge is gathered from the scriptures but it is verified in his own practical experience.

When he feels the Lord all round and in himself he realises his

---

[1] Māṇikkavacakar - *Tiruvācakam* st. 466, p.178.
[2] *Periyapurāṇam.*

true nature as the path of Divine will. In surrendering to the Divine will, he finds indescribable joy. This is sāyujya.

Select Bibliography

1. Appar Tēvāram, Tirunelveli Śaiva Siddhānta book society Ltd., 1974.
2. Aruḷnanti Civāccāriyār-Civañāṉa Cittiyār, Tiruvāvaṭuturai Ātiṉam Publications, 1954.
3. Maṇikkavācakar-Tiruvācakam - do - 1971.
4. Meykaṇṭa Tēva Nāyaṉār-Civañāṉa pōtam, Annamalai University Publications, 1968.
5. Paṭṭiṉattār-Pirapantattiraṭṭu, Madras, B. Ratna Nayagar & Sons., 1934.
6. Puṟanāṉūṟu, Madras, New Centuiy Book House, Private Ltd., 1981.
7. Cēkkiḻār-periyapurāṇam.
8. Cuntarar-Tēvāram, Thirunelveli Saiva Siddhanta Book Society Ltd., 1974.
9. Tāyumāṉavar Poems, Madras B. Ratna Nayagar and sons' 1953.
10. Tirumūlar - Tirumantiram-Tirunelveli Saiva Siddhanta Publishing Society, Ltd., 1962.

Jainism and its philosophical impact on Tamil Literature

V. P. DEVADATTA

Jaina religion is an ancient religion. Jinendras developed it with care and devotion. It is the religion preached by the 'Jineśwars'. Those who have conquered love, hate, sensual desire and such other passions, or those who have vanquished the eight Karmas are 'Jina' and those who are the best of them are the 'Jineśwars'.

Ṛṣabha Deva who is the first 'Tīrthaṅkara' attained such a supreme status in old days. Hence Jains refer him as 'Ādijina' and 'Ādi Bhagawan'. Ancient Vedas make references to him. Bhāgavatapurāṇam makes reference to him as the founder of Jaina philosophy. Viṣṇupurāṇa and Vāyupurāṇa also refer him.

Dr. Radhakrishnan in his work called 'Indian Philosophy' asserts that the origin of Jaina Philosophy is much earlier than the period of Vedas.

CONCEPT OF GOD IN JAINA PHILOSOPHY

Jaina religion does not question the existence of all prevailing supreme being. Crux of Jaina Philosophy lies in their contention that such a supreme being is above the five tasks that are assigned to God by most of the religions.

'Tirunūṟṟantāti' of Jains portrays God as 'The divine light rid of creation and destruction'. Each soul has divine power. By itself, a soul is capable of infinite compassion, intelligence, capacity and bliss. Soul is capable of expanding or shrinking in size, depending on the body in which it resides. A man's life is guided by

his soul. A man, by his actions, determines the pleasure and pain of his life. Just as a shadow follows its creater constantly, deed and doer become inseparable. A soul after salvation is free of the pangs of birth. It shall be eternally enjoying the divine bliss. Redeemed souls are not affected by worldly pains and pleasures. Only those who get rid of the sensual cravings and bindings are called 'Jinas'.

Emerging out of the bonds of life and death, soul acquires the extraordinary power of identifying the true nature of things around. This is what is generally referred to as 'Kevala Jñāna'. This is the power of knowing things without any external aid. This is also known as spiritual knowledge.

One who has it, is God. He is All knowing. He is eternally in a blissful state. The three jewels 'mummaṇikaḷ' help one to attain that blissful state. Right faith, Right knowledge, Right conduct are needed to reach the stage of "Nirvāṇa" Salvation. Soul reaches the divine state. According to Jaina religion, there is no creator or destroyer. God is pure soul; He is only the most perfect soul.

THE WORLD

According to Jaina religion, universe was not created by any. body. It is beyond destruction. It has always been there. It is subject to seasonal variations. As the Jains reject the contention would being created by God, a section of people decry Jain religion as atheistic.

Jains do believe in God but the difference of opinion arise on regarding the role of God. If Jainism is to be put down as atheistic on this score, then, one has to pronounce Lord Kṛṣṇa too, as an atheist. For, Śri Kṛṣṇa, in his Divine Lay says 'The Lord does neither create the actor nor the actions of the world, nor does He determines actions of the world shall bear what finite. This is all natural. Nor does he take anyone's merits or sins. When ignorance throws a veil on wisdom, people go astray'. So, the way to consider the problem is to accept the meaning of an atheist as given by 'Pāṇini' who defines a 'Nāstika' as one who does not accept the the truth of after-death existence of the soul. The Jains who believe in the heavens and the hells are to be considered as perfectly theistic.

There is a misconception among the intellectuals that Jains appreciate only the state of renunciation or asceticism. It is told

that in the beginning stages, Jainism recognised asceticism and only later there was modification in their stand. But this statement is contrary to truth.

Domestic life, is neither unrecognised nor decried by Jainism. On the other hand, when they speak of the discipline of life they divide it under two heads, marital discipline and discipline for the renounced (householders and ascetics). To lead a fulfilling life on earth, marital life is good. But to obtain the most blissful state of salvation, one has to get out of domestic discipline. Hence they had immense faith in the state of renunciation as a way to salvation. They realise that both domestic and renounced disciplines are essential for the upliftment of the society. Both these disciplines are not contradictory but rather complement each. Other orientation of domestic people into spiritual line is the duty of the renounced. To feed the renounced and listen to their good advice is the responsibility of the householders discipline. Thus if Jainism asserts the complementary and supplementary roles of married and renounced disciplines, how is it justified to dubb Jainism as advocating the cause of renunciation only? Marital life should ultimately lead one to complete renunciation. This should help one to secure the final goal of salvation of the soul. This basic, simple truth is very well brought out by great ethics like Tirukkuṟaḷ, Nālaṭiyār and by epics like Cilappatikāram, Cintāmaṇi and Cuḷāmaṇi and also by puraṇas like Mērumantira Purāṇam. Salvation of the soul is the main tenet of Jainism.

So, let us see the basic foremost and the best of Jain philosophy, that is *'Nava padārtha'*. The Nava pādarthas or nine categories are Jīva-soul (life), Ajīva - non-soul (matter), Puṇya - Virtue, Pāpa vice, Āśrava - inflow of Karma, Samvara or blocking the inflow, - Nirjara or shedding of Karmas. Bhanda or bondage of Karmas and Mokṣa - liberation.

The principle of Mokṣa is the highest of these. It is defined as the "freedom of a soul from every Karma".

The succession of births and deaths is a mighty source of affliction and as long as one is subject to it, there is no peace for him. The pleasure of the senses are all transient and painful in result and hence they are called Shadows of Happiness. True happiness must be free from every possibility of pain even in the future. This can only be found in Mokṣa and hence its importance. The way to the Mokṣa is the main object of every Jain work. To whom is the

Deliverance possible? The question is answered by saying that only animate beings can attain that highest of status and we have, therefore, to come to Jīva which is defined as the sentient or knowing or animate being. This sentience is its essence. It is divided into knowledge, Faith, etc. But it is impossible for the Jīva to walk on upon the path of total deliverance as long as it is associated with another principle, the Ajīva or matter.

This Ajīva is in all respects the opposite of Jīva. The association of these two is never complete, i.e., their separation is always potential. Gold may be mixed with any other metal but it can be separated at any time. Hence even when together, the two are possessed of their peculiar virtues. Matter is divided into Pudgala, Dharma, Adharma, Ākāśa and Kāla. A Pudgala is either a material or its bundle. Dharma helps the Jīva associated with Pudgala to progress, just as water helps on the movement of a fish. Adharma entices a man from the true path just as the shadow of a tree does to a man travelling in the hot sun. Ākaśa is the space in which all things exist. Kāla is that through which things grow new and older.

Puṇya and Pāpa - virtue and vice respectively. The Karmas that lead to right conduct is good and the karma that leads to wrong conduct is bad, the former is called puṇya and the latter is called pāpa. Puṇya or the good conduct may result in the pleasures of Heaven. But the evil conduct may lead to misery here and hereafter. Even the life of a Deva in Heaven is only a life in Samsāra. It is also subjected to the cycle of births and deaths. The ultimate idea is beyond Samsāra. It is beyond the good and the evil. Puṇya or good conduct just as the shackle made of gold differs from one made of iron. The chain made of gold or iron is nevertheless a chain that builds and arrests one's movement. Hence these karmic shackles whether good or bad are identical in their effect. These good and bad are equally undesirable and must be avoided.

Next comes Āśrava - inflow of Karmas. It is defined as "what forms the inlet for auspicious and omnious karmas. These inlets are opened in the case of the soul when it feels love or hatred for whatever it sees or knows through its seeing or knowing power, (Darśana) just as water is let into the boat through its holes.

Samvara - means the prevention of Āśravas. Samvara is the stopping of the entrance of the karma into the soul just like stopping the holes in a boat to prevent water from coming in.

Nirjara - partial destruction of the Karmas. One kind of

it is the destruction of the Karmas by their being suffered out and another kind is its bringing to maturity by some means before its ordinary period. Partial destruction here means that some of the Karmas are yet to run their course.

Bandha or Bondage - It is defined as the mutual entrance into each other's spheres of the soul and the Karma. When the soul is attached by the passions like anger, and love it attracts on the pudgala particles for the bondage of the karmas just as a heated iron ball takes up water particles in which it is immersed. This is the bondage of the karmas.

Mokṣa - Freedom from every karma. In this state, material body disappears and only the soul consisting of infinite wisdom and insight remains.

Tolkāppiyam - The authoritative work on Tamil Grammar is supposed to be written by a Jaina scholar, The fact is deputed by some scholars and various views are entertained as the religion of the author.

Tolkāppiyar is referred to as the great and famous 'paṭimayōṉ'.[1] The word 'paṭimayōṉ' is explained by the technical term of Jaina. On this basis, scholars like S.Vaiyapuri Pillai infer the author of the Tolkāppiyam was a Jaina by religion.

In section called 'marapiyal' Tolkāppiyam speaks of 'Jīvas' of one sense such as grass and trees Jīvas with two senses, such as snails, Jīvas with three senses such as ants, Jīvas with four senses such as crabs and Jīvas of five senses such as higher animals and Jīvas with six senses such as human beings.[2] It is not necessary for me to point out and emphasize the fact that these forms a philosophical doctrine of Jaina thought. This classification of Jivas is found in all the important Jaina philosophical works both in the Sanskrit and Tamil.

In another Cūttiram in the same section Tolkāppiyar introduces the classification of literary works according to Tamil tradition Mutalnūl and Vaḻinūl primary and secondary.[3] When he defines primary and basic work, he speaks of Mutalnūl as that which is revealed by the Lord Arhat obtained after complete liberation from Karmas.

---

1 *Tolkāppiyam,* Cirappuppāyiram, 3rd Edition (Madras Saiva Siddhanta Works, Publishing Society, 1963) *l.*15.

2 *Tolkāppiyam,* Poruḷatikāram, Perāciriyar Urai, (The South India Saiva Siddhanta Works, 1975), Nūṛpa, 583.

3 *Ibid,*649.

In 'marapiyal', while reference was made to 'Mutalnūl'. Vaḷinūl', the author of 'mutalnūl' was characterised as the knowledgeable one who get rid of the deeds.[1] In earlier there was bond caused by Karmas. Later through severe penance one is redeemed from such ties. Such a state was attained only by Arhat (Arukaṉ). Hence Tolkāppiyar must have been a Jain. There was no context to induct religious ideas in his grammar work. Rather, he employs of only then widely prevalent codes among the public and not his religious ideas irrespective of whether he agreed with the religious principles or not, that he was knowledgeable about Jaina religious principles and during his days, Jainism was wide spread are all indisputable facts.

CAṄKAM PERIOD

Maturai Kāñci speaks extensively about Jain temples.[2] An inscription in 'Pukalūr' mentions the incident of a 'Cēra' building a seat for a Jain saint on the top of a hill.

The names of the Two Caṅkam poets are sufficient to bear evidence to their identity with Jaina religion.

'Ulōcaṉār' sings at length about 'Neytal' painful stage of domestic life may be incognizance of the main tenet of Jaina philosophy. Nikaṇṭaṉ kalaikkōṭṭu Taṅtaṉār - the name itself tells that he was a Jain. 'Kaṇiyaṉ Pūṅkuṉṟaṉ' and Kaṭaluḷ māynta Iḷamperu Vaḷuti', poems speak how they are influenced by Jaina philosophy.[3] The impact of Jaina philosophy is great and notable in their poems.

Next come the ethics.

Tirukkuṟal is the most important work in Tamil literature. It is composed in the form of couplets known as Kuṟaḷ Veṇpā, a metre peculiar to Tamil literature. Most of the literature during Caṅkam period is based on the themes of romanticism and heroism. Jaina philosophy harps on the need for disciplined life, can go hand in hand in with 'Veṇpā' metre rather than other metres. This Veṇpā metre which made its appearance now and then in Caṅkam liter-

---

1 *Ibid*,650.

2 *Maturaik kāñci*, (The South India Saiva Siddhanta Works, 1977), *ll*.475-482.

3 *Purāṉāṉūru*, (The South India Saiva Siddhanta Works, 1971), *ll*. 192,182.

ature, later became a popular form very close to Caṅkam period. Tirukkuṛaḷ nurtured the growth of such a style. The foremost and the best of works on moral codes is Tirukkuṛaḷ. The greatness of Tirukkuṛaḷ is well brought out by the claim of protogonists of different religions, as Tirukkuṛaḷ being their own.

Tirukkuṛaḷ rose as an explanation of the conduct of life and it is a work based on the doctrine of Ahimsa. Tiruvaḷḷuvar must have produced his monumental work when Jainism was already deeprooted in Tamil Nadu. He was the only poet who understood clearly how the philosophical basic of Jainism can sweeten the life, through blossoming of the personality.

Jainism divides the discipline of life under two heads - householders and renounced. The glory of the householder's life is brought out by the Kuraḷ.

He who enjoys on earth a faultless domestic life may claim the citizenship of heaven with Gods. The householder is guaranteed a happy life not only here but also hereafter, as he is sure to be born as a Deva among the Devas according to his virtuous conduct here.[1]

This statement is true, but over and above this, if a perosn seeks to secure the ultimate happiness of salvation, renunciation is preferable. This is stressed by Jainism again and again.

The great teacher Tiruvaḷḷuvar too in his chapter on renunciation echoes the same idea.

'He who kills the pride of feeling "this is I", "this is mine", shall enter the highest realm above the worlds of the Devas.[2]

This proud feeling of 'I' and 'mine' would indicate the still existing relation to external objects. Only when that relation is completely cut off, there will be the possibility of reaching Mokṣa. According to Jaina cosmology, Mokṣasthāna is at the top of the world above the various worlds of the Devas.

Non-violence is the greatest and the main tenet of Jain religion. This is well brought out by the teacher of Kuraḷ in his couplets.

What is the virtuous deed? It is not to kill. Killing brings all the other evil deeds.[3]

Not to kill is the one good deed par excellence.

---

1 *Tirukkuraḷ*, (The South India Saiva Siddhanta Works, 1970), v.50.

2 *Ibid*,346.

3 *Ibid*,321.

Next to this comes the virtue of speaking the truth.[1]

If one seeks to find out that what is good conduct, then let him know that not to kill is the path to choose to abide by it.

Buddhists too insist on non-violence. But they do not emphasize it as much as the Jains do. Nor do they insist on need to stay away from meat-eating.

If men will decide not to kill for the sake of eating no one will make a trade or profession of slaughtering loving creatures.

From the above couplet, it is evident that Jainism, which glorifies non-killing at all times and all places can be the only religion, for which reference is made here who can refute the dominate influence of Jainism, being reflected by Kuṟaḷ.

Of those works which propagate moral order, 'Nālaṭiyār' ranks next to Kuṟaḷ. Speaking of these ethical masterpieces, Dr. G.U. Pope writes as follows: 'yet pervading these verses, there seems to me to be a strong sense of moral obligation, an earnest aspiration after righteous, a fervent and unselfish charity and generally a loftiness of aim that are very impressive. I have felt some times as if there must be a blessing in store for people that delight to utterly in compositons. Then remarkably expressive of a hunger and thirst after righteousness. They are the foremost among the people of India, and the Kuṟaḷ and Nālaṭiyār have helped to make them so. Besides these two great works, several others such as Aṟaneṟiccāram, Paḻamoḻi, Ēlāti included in didactic works probably owe their origin to Jaina authors.

Moral discipline is something emphasised upon by every religion. To stress on them and advocate them strongly is a style, that can solely be attributed to Jains. It is not too much to say that the popularity of Jains that gave place to the rest of the literary works on ethics. The place that is assigned to such works in Tamil literature is quite high.

The impact of Jaina philosophy on Major Epics is also very great.

Cilapatikāram - the foremost of Epics is steep in Jaina philosophy. Though a section of people would decline the view point that Iḷaṅkōvaṭikaḷ was a Jain, there is common agreement among larger sections that he was a Jaina ascetic.

The unfailing, rigorous doctrine of men reaping in their future

---

[1] *Ibid*,323.

births the just and natural reward of their actions in their present birth, the doctrine of Karma is enunciated in all Indian religions. None the less, the credit of indoctrinating the thoughts with this belief goes to Jains. Iḷaṅkōvaṭikaḷ, the Jaina ascetic: pursues this indoctrination process with great fervour in his work.

Even when he is enjoying a musical session with Mātavi by playing yāḻ the law of Karma through the melodies of music, makes him leave Madurai.[1] The act of Kovalan's departure to Madurai in the company of Kaṇṇaki, is described as the culmination of his actions in the past birth.[2] When Māṭala Maṟaiyōṉ hears of the news of the beneficient and merciful Kōvalaṉ leaving for Madurai with Kaṇṇaki laments that

immaicceyteṉa yāṉaṟi naḷviṉai
ummaippayaṅkol orutaṉi uḷantit
tiruttaku māmaṇik koḷuntuṭaṉ pōntatu
virutta kōpāla.....[3].

The appearance of Cāraṇars does not make dramatic change in the story. The whole[4] scene is inserted to speak of the glory of Lord Arhat.

Depicting the hero of the Epic, Kōvalaṉ, as a Jain, Iḷaṅkō uses the character to tell the world the miserable consequences of misdeeds or bad conduct. Cilappatikāram is an effort to reform the Caṅkam Society which was immersed steep in prostitution and drinking. As Ilaṅkō believes in Jainism, which stresses on righteous conduct, appropriately enough, his work dwells at length on the losses and bad luck that might befall on those who do not adhere to right path. As Madurai was reflected all the impure aspects of Pūmpukār, he destroys it through the heroine of the epic while narrating the story, in its natural course, through characters like Kavunti Aṭikaḷ, Cāraṇar, etc,. he speaks of the religious principles of Jainism.

Iḷaṅkō was a magnanimous poet who tolerated all the religions. In spite of his forbearance, his style of inducting Jaina philosophical

---

1 *Cilappatikāram*, Edited by U. V. Swaminatha Iyer, 8th Edition, (Sri Thiyagaraja Publication, 1968), Kāṉal vari, lines 55-56.

2 *Ibid* Aṭaikkalakātai, *ll.*91-94.

3 *Ibid*, loc.cit, *ll.*91-94.

4 *Ibid, Nāṭukāṇ kātai, ll.*163-212.

ideas then and there is an ample proof of the strong impact that Jaina Religion had on him.

At the final stage, his address to the public, indicating the principles of life, lends strength to his strong faith in the doctrines of Jaina philosophy.

CINTĀMAṆI AND CŪḶAMAṆI

Jain authors, to propagate the religious and philosophical views of Jainism among the literary public, made use of Tamil language. They employed practically all literary styles of Epics to do this Cintāmaṇi and Cūḷāmaṇi bear testimony to this fact.

Cintāmaṇi is woven around the life of the great King Cīvakaṉ. Cūḷāmaṇi speaks of the glory of Tiviṭṭaṉ - the first Vāsudeva. Both the works deal extensively with the religious philosophy of Jainism incorporated in 'Nava padārthas' or Nine Categories. Mukti ilampakam and Turavuccarukkam Tiruttakka tēvar and Tōlāmoḻit tēvar in Cintāmaṇi and Cūḷāmáṇi respectively speak elaborately on the four types of birth. They glorify the worthiness of birth in the form of human beings. The goal of such a birth should be deliverance. To be born as a man is as rare an occurance as interlocking of two logs floated separately, one in South Sea and another in Northern Sea.[1]

Non-killing emerged as a principle in appreciation of life While fighting to get hold of the cows, the hunters being spared of their lives, bringing the wild elephant which scared Kuṇamālai under contral without killing it, are the compassionate acts of Cīvakaṉ, to demonstrate, the greatness of non-killing which constitutes the basic theme of Jainism. Even by putting an end to 'Kaṭṭiyaṅkāraṉ', 'Cīvakaṉ' establishes a just rule in his country. When a king awards the death penalty to those who commit heinous crime it is just like a farmer removing the weeds from his field. Men reap the reward of their own acts. It is inevitable. Nobody is exempt from it. Cīvakaṉ, in spite of his good nature suffers from pangs of dissociation, from his dear ones, as he in his previous birth, caused a baby dove to suffer the miscries of separation from its parents. The sum of man's thoughts, desires and actions in one birth gets reembodied in his soul and gives his start in the next birth. This is amply brought out by Cintāmaṇi.

---

[1] Tiruttakkatēvar, *Cintāmaṇi*, Edited by U.V. Swaminatha Iyer, (Sri Thiyagaraja Publication, 1969), Mutti Ilampakam, v.2749.

Yacōtara Kāviyam - The moral value of conduct depends upon the harmony between thought, word and deed. This seems to be the main theme of the story in which incidentally many of the doctrines relating to the Jaina religion is introduced.

Nīlakeci is one of the five minor Kāvyas. It is a controversial work intended to indicate the reality of the soul against materialism, the nobility of Ahimsa against Vedic ritualism, and the dietetic purity of Vegetarianism against Buddhists.

Mērumantira purāṇam - this work is a lucid and detailed exposition of Jaina philosophy. It is based upon a pūraṇic story relating to Mēru and Mantiram. The story is used as a framework for expanding important philosophical doctrines relating to Jainism.

Śripurāṇa is a very popular work among the Tamil Jainas. It is written in an enchanting prose style in the 'maṇipravāla' mixed Tamil and Sanskrit.

Let me bring out to your notice of some works on prosody and grammar. Yāpparuṅkalakkārikai, Yāpparuṅkala virutti are the works on Tamil prosody. Nēmināṭam is a work on Tamil grammar, and the object of this work is to give a short and concise account of Tamil grammar. The next work is Naṉṉūl 'the good work'. It is the most popular grammar in Tamil language. It is held only next to Tolkāppiyam in esteem. 'Akapporuḷ viḷakkam' is based upon the chapter on Poruḷ Ilakkaṇam in Tolkāppiyam. It is an exposition of the psychological emotion of love and allied experience.

Jain scholars have the singular habit of putting together and clarifying ideas. This is manifested in their grammar work like Naṉṉūl and other literary works like Divākara Nikaṇṭu and Cūṭamaṇi Nīkaṇṭu. Just as they classify their philosophical doctrines, they group their letters, words, and col while conveying their ideas. This technique helps one to get clear idea on what is intended to be conveyed. This literary trend of Jains were emulated by later scholars of Tamil.

Teachers of Jainism used language as their tool to propagate their religious principles. The great literary works of Jains are born as an outcome of pursuit of such a great purpose. Emphasis on moral discipline as a part of literary tradition is inherited by Tamil only from Jain scholars. Youth, wealth, and age are all transitory. Hence while enjoying all of them at the right time one should also use them to obtain spiritual freedom whenever and wherever the

context arose. Jain authors made an advocacy of these religious idea.

They were not opposed to all pleasures of life. But they warned the people of inherent danger in pursuit of enjoyment of pleasures of life. The precious human birth may get frittered away and the final goal of human life, namely, attainment of salvation may not be realised. It is only out of infinite compassion that they warned against the gaities of life.

So long as pleasures of life are not sought by straying from the path of right conduct and so long as these pleasures are well-regulated no harm can come out of it. Still, towards the end of one's life, to get rid of the pains of karma, to obtain salvation renunciation is essential. It is with this noble thought that Jaina scholars spoke of renunciation and asceticism again and again.

Jain ascetics were the great men who recognised the equality of all human beings. To imbibe that equal feeling in and early stage is difficult for all. To develop and expand the mind gradually, they divided the duties as 'householders' duties and ascetic discipline. That is why Jaina authors speak of loving disposition as householders art and compassion as ascetics way of life.

Aṉēkānta - (viewing reality from all its aspects) of Jain Religion is a wonderful way of looking at a thing from different levels and angles and visualising it in varied ways. This helps one to develop religious tolerance and expand mentally. Thus one can feel the influence and impact of Jainism in ordinary life and on Tamil literature.

Śakti Cult in Folk Culture

A. N. PERUMAL

ŚAKTI CULT

Symbolizing the powers of the Divine in the form of a woman and worshipping it, has been in vogue from the prehistoric days The movement of the universe must have for its direction and guidance some supreme power behind it. The orderly evolution of this universe gets sustenance and nourishment from this Strength. This strength, transcendental in nature, which lies at the root of the growth and progress of human and non-human worlds, might have been given symbolic representation as Śakti, and through religious reflection, men might have evolved the Truth of Being out of it. It is possible to believe that men's worship of Śakti in awe and devoutness has been the fruit of his intuitive desire to conceive of his world as living on this power.

This conception of Śakti and Śakti cult has been a cardinal tenet of the Hindu philosophy of life. Ādi Śaṅkara defines and elucidates the six constituent elements of religion, namely Śaiva, Vaiṣṇava, Śākta, Gānapathya, and Kaumāra after the Hindu Dharma of life. Of these, Śākta refers to Śakti cult. During the gloried days of the Caṅkam epoch, the worship of Koṟṟavai was observed with all splendour and reverence by the Tamils. There has been many a reference in the Caṅkam classics to the valorous men praying to Koṟṟavai and presenting offerings at her altar so that they could achieve success in battles. It is no wonder that in those

days when confrontations and conflicts were considered part of human nature, Korravai, a manifestation of Śakti was held in devout reverence. She was for them a living symbol of all that the human adventurous spirit stands for. And Śakti, the universal symbol of courage and strength and hence the Prime mover of the totality of the world's activities might have been worshipped with an intuitive conviction by our ancients, giving that supreme power (Mahāśakti or Parāśakti) various forms and calling her by, various names like Kāḷi and Korravai.

The men who could perceive the nature of the unseeable as being composed of infinite grace and infinite valour might have viewed Śakti as the embodiment of two distinct powers, grace and valour. It is also being held that courage is the evolutionary product of the abounding grace of Parāśakti.[1] That Śakti was seen to have revealed in different manifestations like 'grace pervasive' (Kāruṇya Pūraṇi), 'beauteous alive' (Lāvaṇya Śalini') 'inspired wisdom' (Jñānāmbigā) and 'valour supreme' (Makākali) merits deep reflection. Impliedly, these forms in their separateness and togetherness originate from a central spring giving the world of diverse modes a completness of being. We can see these Divine revelations in relation to the findings of nuclear science that these characteristics of the human world are the living evidences of the effects of a certain electro-magnetic wave.

Every action, human and non-human, has had a cause-and-effect relationship. The reactions, interactions and counteractions that issue forth from this relationship constitute the prime factors of the various 'makes' and 'remakes' that govern the order of the universe. We can perceive, through the deepest intutive centres the supreme powers of Śakti when we see these infinite variety of actions, changes and mutations as Truths of Divine Reality transcending the mechanistic ordering of our world. St. Tayumāṇavar speaks of Mother Parāśakti as being the living blend of the mode of musical ecstasy, the rainbearing cloud that could water and nourish the blooming Plant of religion, and as the abode of inspired truth.[2]

---

[1] R. Kanapathi, *Navarathri Nayaki* (Madras: Vanathi Pathippagam, 1975) p. 1.

[2] *Tāyumāṇavar Swamigal Padalkal:* (Dharmapuram Athinam, 1965) verse.8

Tirumūlar looks upon Parāśakti, the embodiment of universal wisdom, as the symbol of the state of Supreme Joy.[1]

Man, in the dawn of human evolution, regarded womanhood as something sacred. His physical and psychical environment would have led him to treat woman with reverence and devoutness. Besides, womanhood was for him the source and root of his origin. In her, he found the key to all the secrets of the universe. The ennobling virtues of mankind such as love and tolerance, he thought, emanated from womanhood. Her life-vitalizing and life-giving role, E.O. James stresses in his work *the Cult of the Mother-Goddess*.[2] Māṇikkavācakar too talks of the role of woman in shaping human destiny when he says of God as 'being more loving and considerate than the mother that feeds her child with unfailing affection and sincerity'.[3] It is thus natural that man found the power of the Ultimate in the image of woman.

The fertility cult can be traced to man's conception of the Earth-Goddess which originated in his seeing a 'blood-relatedness' between the woman and the earth.[4] He offered sacrifices to the Earth-Goddess in the appropriate season to see the products of his cultivation increased.[5] The Manu Dharma brings in the analogy of the soil that receives the seeds to woman.[6] Mārkaṇṭeya Purāṇa also emphasizes the seminal role the Goddess of Earth plays in matters of human physical existence and survival.[7]

The Hinduism views the Ultimate Reality, the Reality that embodies in itself and symbolizes the potentialities of the universe as Mother-principle. It also looks upon the unblemished, living freshness of the power of life as Mother Virgin.

---

1. *Tirumūlar Tirumantiram* (Kaḷakam, 1969) verse, 1030.
2. E. O. James, *The cult of the Mother-Goddess* (London, 1959), p. 11.
3. Māṇikkavācakar, *Tiruvācakam*.
4. (*i*) R. Briffault, *The Mothers Vol. III*, (London, 1952) p. 117. (*ii*) N. N. Bhattacharyo, *The Indian Mother Goddess* (New Delhi: Manohar Book Service, 1970), pp. 5-6.
5. E. W. Hopkins, *Religions of India* (Boston, 1895), p. 532.
6. *Manu Dharma Śāstra*, IX: 33.
7. *Mārkaṇṭēya Purāṇam*, Trans. Pargiter, XCil, 43.

THE MODES OF ŚAKTI WORSHIP AMONG THE RURAL FOLKS

Generally speaking, the country folk are more in harmony with nature, and consequently more god-conscious. On as Freud makes out, fear-consciousness might have been at the root of god-consciousness.[1] However, a deep study reveals the 'Nature-Principle' that lay at the root of their Divine-Principle. In some quarters, it is being held that in the god conception of the rural folk there are elements of crudities and uncreative superstitions. The criticism that the worship of the 'minor' goddesses like Kāḷi, Piṭari, Māri, Tiraupati, Rēṇukā, Aṅkālammai, etc, have nothing to do with the worship of Parāśakti, the supreme power,[2] also merits consideration, as also their practice of worshipping with awe the valorous, the ancients, the great and the cruel. But any generalization in this respect will bear negative fruits.

MĀRIAMMAN

Māriammaṉ worship has been in vogue in many a village. Numerous legends about this goddess have been doing rounds. Notwithstanding the historical diversities of these stories, a common trait in all of them is their calling this deity Māri and considering her the cause of small-pox. Whitehead's extensive research on this Goddess also corraborates this view.[3] She has been worshipped in the name Māri and Māribhavāni in Uttar Pradesh and Punjab, Olāi and Candi in Bengal, Ūrammā and Mārithiammā in Mysore and Mōdimātā in central India. A common Pattern underlying the worship of Her in all these places is that they would conduct pūjas with an earthern pot under the margosa tree. She takes different names depending on the different types of diseases. She is Ciṉṉamāri and Periamāri in Erode and Plaguemāri in coimbatore New Market. The diseases of measles, small-pox and plague might have lent themselves to these names. Margosa leaves have a special significance in the legends connected with Māriammaṉ. The fact

---

1. *Tamiḻ Kalaikkaḷañciam*, p. 451
2. M. Arunachalam, *Introduction, Çakti Vaḻipātu*, R. Srinivasan (Nagarcoil, 1975) p. XII.
3. H. Whitehead, *Village Gods of South India*, (Calcutta, 1916), pp. 31-32.

that Māriammaṉ festivals are usually celebrated in the hot months of paṅkuṉi (April-May) and Cittirai (May-June) when the diseases caused by heat hold their sway, merits consideration. Such relating of the deities with deseases is rooted in the tradition of this land. Akanāṉūṟu (309.4) and Perumpāṇāṟṟupaṭai (59) speak of the divinezation of the leaves of margosa. Folk literature is rich with references to the divinezation and healing nature of these leaves. Abhirāmi Andādi speaks of Śakti as both the 'illness and its cure'.

There are people who try to relate Ilaṅko's Kaṇṇaki with Pattirakāḷi (a manifestation of Pakavati')of Kerala. Cilappatikāram tries to make it out that Kaṇṇaki-worship would bless us with good rains and freedom from diseases caused by excessive heat. There the cults of Kaṇṇaki and Māriammaṉ appear to come nearer. However, the latter is broad-based stretching out its branches. It is possible that through the ages both these faiths interacted, sometimes harmonizing and at other times overlapping each other.

PIṬĀRIAMMAN

Piṭāriammaṉ worship had been much in vogue in Tamilnadu, expecially among the rural folk. She is considered one of the seven Mother-Goddesses. The commentator of Cilappatikāram speaks of her as the youngest of the Six. According to him all the three Goddesses - Piṭāri, Pattrakāḷi and Kāḷi - are the forms of Kāḷi, who in turn is the symbolic manifestation of Śakti. Piṭāri cult was widely prevalent during the Chola days.[1] There are references to Piṭāri in inscriptions also.[2] In Mysore she is called by the name Cāmuṇḍī. A folk-song refers to her as fear-instilling Piṭāri'[3] There are many other references in folk-arts to her valour and strength. She, like Māriammaṉ, has been considered to have the powers of healing. The fact that she is popularly called 'Muppiṭāri' in many places raises the question whether it is not right that this is another name of Tripurasundarī the goddess that cures our psychic diseases of Āṇavam, Māyai and Kaṉmam.

---

1 K. K. Pillai, *Tamiḻaka Varalārum Makkaḷ Paṇpāṭum* (Madras) pp. 328-29.

2 (*i*) S.I.I. Vol. XII p.17.
(*ii*) S.I.I.Vol. XIII p. 161.

3 *Malaiyaruvi* (collected Folk-songs) p. 315.

ICAKKIAMMAN

The worship of Icakkiamman is seen in the southern districts of Tamilnadu. According to a bow-song recited in the Icakkiamman temples, she is the spirit of a whore of unfulfilled passions belonging to the Chola period. But as we find in St. Ilaṅko's references to Her (Cilap; 15, 115-118), she belongs to the early phases of history. This epic gives implicit references to her grace and righteousness. Naccinārkkiniyar in his commentary to Cīvaka Cintāmaṇi notes that just as Śakti becomes Śaktiamman, Icakki is called Icakkiamman.[1] Another verse in Cintāmaṇi speaks of their as responding to the devotees prayer instantaneously, getting him relieved of his wordly vices and blessing him with manna.[2] All these go to suggest that she has been raised to the stature of the all-pervading Śakti. Also the reference that she is seated under a margosa tree helps to identify Her with Māriamman. Despite the unwholesome nature of such evidences, it is possible to get at the true nature and significance of this goddess. She is said to have got in Her the traits of Śakti. It is not a wild fancy to suggest that Śakti the great is Icakkiamman, the co-shaper of the destiny of the universe with Śiva, the God who dances in tune with music. Even now there are people by the name Icaikkiamāṭan (one who dances to music)

MANTAIAMMAN, PĒCCIAMMAN

The worship of Mantaiamman (Ramnad) and Pēcciamman (Madurai) seems to have stemmed from the worship of the Earth-Goddess. It is, as is evident from such symbolic tools of Her worship as the sand-mound (representing the Earth), water in a pot (symbolic of rains), the shoot of a plant (symbolising sprouting plants) and paddy (representing harvest) the natural offspring of the age-old mode of the agricultural communities.

THE PAINTINGS IN AMMAN TEMPLES

The Amman temples occupy a place of pride in many parts of the land. These temples have wall-paintings in them, the prominent among which is the image of Amman seated on a red lotus with

---

[1] Naccinārkkiniyar commentary, *Cīvaka Cintāmaṇi* verse. 596.

[2] *Ibid.* verse 1178.

two elephants on her sides carrying water pots on their trunks and bathing the Deity in joy. The same sight has found verbal expression in poetic form in the Kācarkkudi copper-plate inscription of the pallava king Nandhi Varman II[1]. The message of this painting is the prosperity of the people with the clouds blessing upon the joyous – land with abundant rains. The ewer (karakam) on the head of Māriamman is believed to stand for both the sacred rivers and the rains.

THE SYMBOLISM OF THE RED COLOUR

Woman is the potential symbol of fertility. Literatures speak of her wearing reddish dress as a sign of her becoming fit for increase.[2] The various modes of Amman worship may be viewed on the basis of this fact. From the excavations of Mohenjodara it is found that the images of Mother-Goddesses had been painted in red colour. This is so in the case of Greek and Roman paintings of Mother-Goddesses also.[3] Even today we decorate our folk-deities with red dress, garlands of red flowers and reddish powder paints. Scholars agree that red the symbol of fertility is meant for either the Earth-Goddess or the Mother-Goddess.[4] It also stands for freshness and newness of life.

ŚAKTI-FOLK-DEITIES RELATEDNESS

There are marked similarities, both in the form of the images and the modes of worship, between Śakti and these folk-deities. The two primary traits of Śakti-grace and valour-are seen to characterize these goddesses also. They might have their origin in the cult of the Earth-Goddess on the Mother-Goddess. Such cults have as their fundamental aims the healthy life of mankind as much as its spiritual and material plenty. Though various changes and distortions have crept in these modes of worship in course of time, the identities and similarities of these deities remian unobliterated. Above all, the close relationship of the worship of these deities with Śakti-cult stands on authentic and concrete grounds.

---

1 R. Nagasamy, *Mamallai* (Madras, 1968) p. 78.

2 Somasundara Kavirayar, *Thirukkaḷukkuṉrak Kōvai* (Madras, 1943) verse 396.

3 Macalister, *R. A. S. Text Book of European Archaeology* (Cambridge, 1921) I. 447.

4 N. N. Bhattacharyya, *op. cit.* p. 9.

The Concept of Leśyā as reflected in Tamil Literature

R. VIJAYALAKSHMY

The concept of 'leśyā' is a vital part of the Jaina doctrine of Karma. The commentator, Abhayadevasūri, has explained the etymology of the term 'leśyā'[1] as follows:

"Ātmani karmapudgalānām leśnāt – Samśleṣaṇāt leśyā..." i.e. the term 'leśyā' is derived from the fact that kārmic matter gets attached to the soul. Thus, it is believed by the Jains that the kārmic matter pervades the universe in the form of minute particles (dravya) which possess distinct texture, smell, taste and colour. The soul is transformed by its contact with these 'dravyas' and 'leśyā' denotes this modification of the soul. It is specifically known in this sense as '*bhāva leśyā* while the substances which bring about these modifications are known by the term '*dravya leśyā*'.

Abhayadeva Sūri has also quoted from an unknown earlier author, to illustrate the process by which the soul is modified by karmas. This verse[2] runs as follows:

"kṛṣṇādi dravya sācivyāt pariṇāmo ya ātmanah
sphaṭikasyeva tatrāyam leśyā śabda prayujyate."

i.e. when thread, of different colours are passed through a crystalline bead, the latter acquires those different colours. In the same

---

[1] *Leśyā Kośa*, edited by Mohanlal Bhantia and Śricanda Coradiya, (Calcutta, 1966) p. 10.

[2] *Ibid.* p. 14.

manner, when the soul encounters dravyas having different colours such as black etc., it is transformed accordingly. The term 'leśyā' is used to denote this modification of the soul.

Even though the 'dravyas' which constitute 'dravyaleśyā, possess different textures, smells, tastes and colours, they are distinguished from each other only by the colours. Gommaṭasāra lists these colours as follows:[1]

"kaṇhā nīlā kāū teū pammā ya sukka lessā yā
lessāṇam ṇiddesā chacceva havamti ṇiyameṇa
vaṇṇodayena jaṇido sarīravaṇṇo du davvado lessā"

(Black, blue, grey, fiery red, pink and white are the colours of the leśyās. The colour of the body is determined by them.)

Chapter 34 of the Uttarājjhāyana Sutta deals in detail with the names, colours, tastes, smells, textures, nature, durations, etc. of the different leśyās[2] and are listed in the table.

Of the six leśyās, black, blue and grey correspond to sinful souls while fiery red, pink and white are associated with righteous souls. This may be seen from the following pasage:[3]

"kaṇhā ṇīlā kāū tiṇṇi vi eyāvo ahamma lessāo
teū pamhā sukkā tiṇṇi vi eyāvo dhamma lessāo."

Closely similar to the Jaina concept of leśyās is that of abhijātis due to the Ājīvikas. This is understandable because the propounders of Buddhism, Jainism and the Ājīvika doctrine viz-Gautama Buddha, Mahāvīra and Maggali Gosāla were contemporaries. However there are basic differences between Jainism and the Ājīvika philosophy. According to the latter, all events of the past,present and future are pre-determined by a destiny or fate which is termed as 'Niyati.' Human effort at improving one's lot through meritorious acts is therefore considered to be of no consequence. The total number of beings and their divisions etc. in the universe are fixed. All beings are divided into six abhijātis or classes in accordance with their nature. These divisions are described in the Aṅguttara nikāya.[4] and are based on their psychic colours such as black,

---

[1] Gommaṭasāra, Jīva kāṇḍa vv. 492, 493. *Dravya Saṅgraha* The Sacred book of the Jainas, vol. I. (Arrah 1917) p. 41.

[2] Uttarājjhayana Sutta, The sacred books of the East, Jaina, Sūttras vol. 1. XLV, Chapter 34. pp. 196-203.

[3] Leśyā Kośa,. op. cit. p. 16.

[4] A. L. Basham, *History and Doctrines of the Ājīvikas, a vanished Indian Religion.* (London, 1951) p. 243.

TABLE

Names of the leśyās	*Colour*	*Smell*	*Taste*	*Texture*	*Nature*	*Duration*
1. BLACK	Rain cloud Horn of a Buffalo Fruit of Riṣaka (soap nut) eye of the wagtail (வண்ணம்)	Worse than that of a corpse of a cow, dog or snake	Bitter, Tumbaka, (Cucurbita Citrullus), frutit of the Nim tree	Harder than that of a saw, the tongue of a cow, the leaf of a jack tree	Cruel Acts, wickedness, violence, no fear of consequences, mischievousness.	*Minimum*-10 sāgaropamā +1 palyopamā—a part of an asamkhyeya, *Maximum*-33 sāgro pamā.
2. BLUE	Lapis Lazuli Blue Aśoka	,,	Astringent, Trikaṭuka black pepper, pepper and dry ginger hastipippali	,,	Envy, anger, lack of self control, deceit, immodesty, greed, hatred, carelessness, love of pleasures.	*Minimum*-¼ muhūrta Maximum-10 sāgaropamās +1 palyopamā+ a part of an asamkhyeya
3. GREY	Feather of a kokila, Collar of a pigion.	,,		,,	Dishonesty in words and acts, baseness lack of uprightness, heresy and vileness, talk of hurtful and sinful things, thief.	*Minimum*:-½ muhūrta *Maximum*-3 sāgaropamās +1 palyopamā +a part of an asamkhyeya
4. RED	Vermilion, Rising sun, bill of a parrot.	More pleasant than that of fragrant flowers, perfumes when they are pounded	Sweet, ripe mango fruit	Softer than cotton, butter, Śirīṣa (வாகை) flower (albizzia lebbeck)	Humility stead-fastness freedom from deceit, and inquisitive ness, restraint and discipline, attention to study and duties, love of law, fear of forbidden things, efforts towards the highest good	*Minimum*: ½ muhūrta *Maximum*-2 sāgropamās+ 1 palyopamā and a part of an asamkhyeya
5. YELLOW	Turmeric	,,	Sweet, Excellent wines, honey etc.	,,	Lack of anger, pride, deceit and greed, a mind at ease, calmness, control over the senses, restraint in speech.	*Minimum* - ½ muhūrta *Maximum* - 10 sāgeropama+ 1 muhūrta.
6. WHITE	Conch shells, jasmine flower, flowing milk, silver, pearl necklace.	,,	dates, grapes, milk candy, pounded sugar.	,,	Abstinence from thoughts of his misery and sinful deeds, meditative nature.	*Minimum* - ½ muhūrta *Maximum*-33 sāgaropamās +1 muhūrta.

blue, green, red, white and extreme white. All the abhijātis have charactristic psychic tastes, smells and sensations of touch in addition to colour. It was believed that the soul must transmigrate through all the abhijātis before its release from the samsāra.[1]

In Tamiḻ literature, we find a description of the different types of souls in the Maṇimēkalai when an Ājīvīka monk explains his doctrine to Maṇimēkalai in the Camayakkaṇakkar tantiṟam kēṭṭa kātai.[2] This passsage runs as follows:

"karummpiṟappuṅ karunīlappiṟappum
pacumm piṟappuñ cemm piṟappum
poṉṉ piṟappum veṇṇ piṟappum
enṟivvāṟu piṟappiṉumēvip
paṉpuṟu varicaiyiṟ pāṟ paṭṭu piṟantōr
kaḻi veṇ piṟappiṟ kalantu vīṭaṇaikuvar."

(They will go through the black, the dark blue, the green, the red the golden (yellow) and the white states of birth and finally merge into the extremely white birth, to attain liberation)

It is noteworthy that the pamha or pink colour is here replaced by golden or yellow colour; also, the extreme white birth is enumerated as a seventh and final abhijāti.

This enumeration is also found in the Civañāṇacittiyār (parapakkam) in the same manner:[3]

"veṇmai naṉpoṉmai cemmai
nīḻ kaḻi veṇmaipaccai
uṇmaiyivvāṟiṉ uḷḷum
kaḻi veṇmai ōṅku vīṭṭiṉ
vaṇmaiyatākaccērum
maṟṟavai uruvam paṟṟi
uṇmaiyavvoṭṭut tīṭṭu k
kalappiṉil uṇarum eṉṟāṉ.

In the section on the arguments of the Ājīvika in the Nīlakēci,

---

[1] For a detailed discussion, see Basham A. L. *op. cit* 245 ff.

[2] Cīttalaiccāttaṉār, *Maṇimēkalai*, 6th edition (Madras, 1965) Camayakkaṇakkar tantiṟaṅkēṭṭa kātai, lines 150-155.

[3] Aruṇanti civāccāriyār, *Civañāṇa Cittiyār, Parapakkam*, (Madras, 1935) Ācīvakar Vātām, v. 8.

we find a verse containing the Ājīvika concept regarding the nature of the soul. The relevant lines of this verse are given below:[1]

"pālaippaḷatti ṉirattaṉavāyp pala māṭṭoṭu kaṇ
ṇāleṭṭuṇaiyumakaṉṟaintu nūṟum pukaiyuyarntu
ñālattiyaṉṟaṉa nalluyireṉpatu nāṭṭukiṉṟāy"

You (the Ājivika monk, Pūrāṇaṉ) maintain that the beings in this universe constitute a soul which has the colour of a pālai (wrightia tinctoric) fruit and extends over 500 yojanās.)

The soul is here said to have the colour of the pālai fruit which is golden yellow in colour and not blue as indicated by Basham on the authority of Chakravarti[2]. This is the stage of the soul before nirvāṇa (i.e. white and extreme white).

The Jaina concept of different leśyās is described in detail in the Muttiyilampakam of the Cīvakacintāmaṇi. The verse which enumerates the leśyās is reproduced below:[3]

"maṇiyuyir poṉṉuyir māṇṭa veḷḷiyiṉ
aṇiyuyir cempuyir irumpu pōlavām
piṇiyuyir iṟutiyāppēciṉēṉiṉit
tuṇimiṉeṉat toḻutiṟaiñci vāḻttiṉār."

Here the śukla leśyā which corresponds to the liberated soul which is devoid of all karmas is represented by 'maṇiyuyir'. This is in conformity with the comparison of an unattached soul to a 'sphaṭika' or crystalline bead discussed at the beginning of this paper. The golden, silver, copper and iron leśyās are then arranged in order of the preciousness of the metals and is readily seen to be an adaptation of the scheme described earlier. While the golden leśyā occurs in the correct order in both schemes, silver corresponds to 'śukla leśyā but here it corresponds to a state of existence which is lower than the pamha leśyā. 'Cempuyir' corresponds to copper and may represent the red leśyā while 'irumpuyir' i.e. iron denotes the kṛṣṇaleśyā which is the lowest of all the states. It is accordingly stated to be 'piṇiyuyir' i.e. the afflicted soul.

The leśya concepts of golden and 'iron beings' is further

---

1 *Nīlakēci*, 2nd edition. Published by The South India Saiva Siddhanta Works Publishing Society, (Madras, 1973) v. 712.

2 A. L. Basham *op. cit.* p. 270.

3 Tiruttakkatēvar, *Cīvakacintāmaṇi*, ed. by U. V. Swamintha Iyer, 7th edition (Madras, 1969) V. 3111.

elaborated in a pair of verses just preceeding the above.[1] These are considered now.

"taṉṉuyir tāṉ parintōmpumāṟupōl
maṉṉuyir vaikalum ōmpi vāḻumēl
iṉṉuyirkkiṟaivaṇāyiṉpa mūrttiyāyp
poṉṉuyirāyp piṟantuyarntu pōkumē"

(if one were to treat all living beings as one's own self and extend protection to them always, he would become the master of his soul and the embodiment of bliss, a golden being who would move upwards (towards liberation).

"neruppu yirkkākki nōy ceyyiṉiccamum
uruppu yiriru viṉai yutaippa vīḻntapiṉ
purip purik koṇṭu pōyp potintu cuṭṭiṭa
iruppuyirāki venteriyuḷ vīḻkumē."

(If one were to cause suffering and misery to other living beings, he will be attacked by the karmas and fall down. Having been consumed by fire (cremated) he will become an 'iron being' and fall into the fire of hell.)

Another context in which there occurs a reference to the different leśyās is in the description of Pōka pūmi (the land of pleasures) in the Cūḷāmaṇi. The author describes both the colours and the smells emanating from the bodies of the three different kinds of persons who inhabit this land, as follows.[2]

"cempavaḷam veṇpaḷiṅku paintaḷir ciṟakkum
vampaḷaku koṇṭa maṇi mēṉiyavar pūvār
kompaviḻuñ caṇpakam kaṅ mullai yiṇark kōṅkam
ampavaḷa vaṇṇa mutalāṉavar mey nāṟṟam"

It is here stated that the three different kinds of persons had bodies which were red like coral, white like a crystal and green like fresh sprouting leaves and possessed the fragrance of Ceṇpakam (Campaka, michelia champaca), mullai (jasminium trichotomum) and kōṅkam (āmalaka, phyllanthus emblic) flowers. By referring to an earlier verse[3] of the same text, we learn that the sequence of the description here tallies with the grading of the three types of

---

[1] *Ibid.* v.v. 3107, 3108.

[2] Tōlāmoḻittēvar, *Cūḷāmaṇi*, ed. U. V. Swamintha Iyer, 2nd edn. (Madras 1962) v. 2038.

[3] *Ibid.* V. 2025

beings as the exalted, the average and the lowly ones, from the viewpoint of the corresponding varṇa and gandha leśyās.

The characteristic fragrance and transparent white radiance of a liberated soul are dwelt upon by Tiruttakkatēvar in his descriptions of the liberation of the soul of Cīvakaṉ in the Cīvakacintāmaṇi. Thus he states that the lustrous hair of a liberated person would put to shame the fragrance of aloe and the celestial (kalpaka) tree in bloom.[1] He goes on to narrate that the body of Cīvakaṉ was pervaded by the lustre which is characteristic of those who vanquished all karmas and stood like a black piece of iron which shines red hot after being heated by a flame".[2] His lotus like feet overpowered by their sweet smell, the rain of flowers caused by the gods, unguents, aromatic powders, incense and garlands of aśoka flower.[3] His queens are therefore said to have extolled the glory of his feet with the observation that they imparted lustre to a gem.[4]

From the discussion above it is evident that an understanding of the fundamental ideas of the Jains and the Ājīvakas regarding leśyās and abhījāti's is indispensable for the correct interpretation of certain passages in Tamil literary works which have a philosophical significance. In some cases it is also seen that the authors of Tamil literary works have adapted the original concepts in a manner suited to the exigencies of their poetic expression and imagery.

---

1 *Cīvakacintāmaṇi*, *op. cit* v. 3087.

2 *Ibid.* v. 3089.

3 *Ibid.* v. 3090

4 *Ibid.* v. 3100.

சைவ சித்தாந்த விளக்கத்தின்படி மாயை பற்றிய கோட்பாடு

சி. அருணைவடிவேல் முதலியார்

பிறமதங்கள்

''சைவ சித்தாந்த விளக்கத்தின்படி மாயை பற்றிய கோட்பாடு'' என்பதனாலேயே பிற சமய விளக்கத்தின்படி மாயை பற்றிய கோட்பாடுகள் வேறு வேறாய் உள்ளன என்பது தெரியவருகின்றது. சைவ சித்தாந்த விளக்கத்தினை மற்றைய சமய விளக்கங்களுடன் ஒப்பிட்டு விளக்கினால்தான் இங்கு எடுத்துக்கொண்ட சைவ சித்தாந்த விளக்கம் தெளிவுற விளங்குவதாகும்.

''சைவ சித்தாந்தம் இந்திய நாட்டுப் பழம் பெருஞ்சமயங்களுள் ஒன்று'' என்பது தெளிவு. இந்நாட்டுச் சமயங்கள் பெரும்பான்மையாக, ''வேதமதம், வேதத்திற்கு எதிரான புற மதம்'' என இரு பிரிவாய் உள்ளன. அவற்றுள் வேதத்திற்கு எதிரான புற மதங்கள் சமணம், பௌத்தம் என்னும் இரண்டுமாம். இவ்விரு மதங்களோடும் ''மாயை'' என்னும் வழக்காற்றிற்குச் சிறிதும் தொடர்பு இல்லை. எனவே, ''மாயை'' என்பது முற்றிலும் வேத மதங்களில் உள்ள வழக்காறாகும்.

''உலகாயதம்'' எனப்படுகின்ற நாத்திக மதம் எல்லா நாட்டிலும் ஆங்காங்கு ஒவ்வொரு வகையில் உள்ளது. அது முற்றிலும் அனைத்து மதங்கட்கும் எதிரானது. அகவே அது பற்றி இங்கு ஆராய்ச்சியில்லை.

தரிசனங்கள்

''கால எல்லை அறியப்படாத வேதத்தைச் சார்ந்து மெய்ப் பொருள் இயலை ஆராய்ந்த பண்டையநூல்கள் ஆறு'' என்று

சொல்லப்படுகின்றன. அவை பூர்வ மீமாஞ்சை, நியாயம், வைசேடிகம், வேதாந்தம், சாங்கியம், யோகம் என்பன. இவை ஆறும் ''ஷட் தரிசனங்கள்'' எனப்படும். இவையே ''இந்திய நாட்டு மெய்ப்பொருள் நூல்கள்'' எனக் கூறும் அளவிற்கு இவை முற்காலத்தில் மிக்க சிறப்பைப் பெற்று விளங்கின. இவை ஒவ் வொன்றும் ''சூத்திரம், சாத்திரம்'' என்னும் பெயர்களையும் உடையன.

சைவம், வைணவம் என இக்காலத்தில் சிறப்புற்று விளங்கு கின்ற இந்த இரு சமயங்களின் தொடர்பாக இத்தரிசனங்கள், அல்லது சூத்திரங்களுள் யாதொன்றும் காணப்பட்டாமை உற்று நோக்கத்தக்கது.

ஆகமம்

சைவம், வைணவம் – இரண்டும் தங்கட்கு உரிய சிறப்பு நூல்கள் ''ஆகமம்'' எனக் குறிக்கின்றன. 'ஆகமம்' என்பதற்கு 'வந்தது' என்பது பொருள். எங்கிருந்து வந்தது? யாரிடமிருந்து வந்தது? என்னும் வினாவிற்கு, 'பரம ஆப்தரிடமிருந்து வந்தது' என விடை கூறப்படுகின்றது.

ஆப்தர்-நம்புதற்கு உரியவர். பரம ஆப்தர்-முற்றிலும் மிக நம்புதற்கு உரியவர். 'இறைவர்' என்பது இதன் கருத்து. எனவே சைவர் தங்கள் ஆகமம் சிவனால் செய்யப்பட்டது என்றும், வைணவர் தங்கள் ஆகமம் மாயோனால் செய்யப்பட்டது என்றும் கொள்வர் எனினும் இக்கால ஆராய்ச்சியாளர், வேதத் திற்குமுன் இந்திய நாட்டில் வாழ்ந்த பழங்குடி மக்களிடம் செயல் முறையில் இருந்து பின்பு நூலாக உருப்பெற்று வந்தது' என 'ஆகமம்' என்பதற்கு பெயர்க்காரணம் கூறுவர்.

அவை எவ்வாறாயினும் ஆகம வாதிகள் ஆகமங்களை ''வேதத்தின் வழிநூல்'' என்றே கொண்டு, வேதத்தைத் தழுவியே நிற்கின்றனர். ஆகவே இவற்றிலும் ''மாயை'' என்னும் வழக் காறு பெரும்பான்மையதே.

தரிசனச் சுருக்கம்

மேற்குறித்த சாத்திரங்கள் ஆறனுள் நியாயம், வைசேடிகம் என்பவற்றிடையுள்ள வேறுபாடு மிகச் சிறிதே. அதனால் அவை யிரண்டும் 'தருக்க சாத்திரம்' என ஒன்றாகவே கூறப்படுகின்றன. இவை போலவே சாங்கியம், யோகம் ஆகிய இரண்டனுள் யோகம் சாங்கியத்துள் அடக்கப்படுகின்றது. ஆகவே, மீமாஞ்சை, தருக்கம், வேதாந்தம், சாங்கியம் எனச் சாத்திரங்கள் நான்கே ஆகின்றன.

மாயையின் பொது இலக்கணம்

''மாயையாவது யாது என்பதற்கு அதனைப் பற்றிக் கூறுகின்ற மதங்கள் யாவும் ''மாயையாவது உலகிற்கு முதற் காரணமாய் நிற்கும் பொருள்'' என்றே விளக்கம் தருகின்றன. முதற் காரணம், வடமொழியில் 'உபாதான காரணம்' எனப்படும். இதனை, 'சமவாயி காரணம்' என்றல் திருக்க நூல் வழக்கு.

காரண காரியங்கள்

உலகிற்கு முதற் காரணம் மாயை – எனக் கூறும் பொழுது, ''உலகம் காரியப் பொருள்'' என்பது தானாகவே அமைந்து விடுகின்றது. காரியமாவது செயற்கைப் பொருள். செயற்கைப் பொருள்களுக்கெல்லாம் அவ்வவற்றிற்கு உரிய இயற்கைப் பொருள் மூலப்பொருளாகும். இந்த மூலப்பொருளே 'முதற் காரணம்' என்றும், 'உபாதான கார்ணம்' என்றும் சொல்லப்படுகின்றது.

எந்த இயற்கைப் பொருள் செயற்கையால் செயற்கைப் பொருளாக உருமாற்றம் எய்துகின்றதோ அந்த இயற்கைப் பொருளே முதற் காரணம், அல்லது உபாதான காரணம். மண், பொன், நூல், பால் என்பன செயற்கையால் குடம், அணிகலம், ஆடை, தயிர் என இவ்வாறு உருமாற்றம் எய்துவதால், குடம் முத்லிய காரியப் பொருள்கட்கு மண் முதலியன முதற் காரணம் ஆகின்றன. உருமாற்றம், 'பரிணாமம்' எனப்படும்.

மாயை பற்றிக் கூறாத மதங்கள்

இத்னால், ''செயற்கைப் பொருள்களாகிய காரியப் பொருள்கள் யாவும் தம் தம் முதற்காரணப் பொருளிலிருந்து ஒரு காலத்தில் தோன்றிச் சில காலம் நிலைபெற்றிருந்து, பின்பு, ஒருகாலத்தில் சிதைந்து, முன்போல முதற்காரணப் பொருளாகின்ற நிலையையே அடைந்துவிடும் என்பதும், ''அதனால் காரியப்பொருள்கள் யாவும் நிலையற்றனவேயாக, காரணப் பொருளே நிலைத்து நிற்கும்,'' என்பதும் விளங்கும். அவை விளங்கவே, ''உலகம் காரியப் பொருள்'' என்பது ஒப்புக் கொள்ளப்படுமானால், ''அது நிலையற்றது'' என்பதும் தானாகவே பெறப்படும். மேற்காட்டிய தரிசன மதங்களில் முதலாவதாகச் சொல்லப்பட்ட 'மீமாஞ்சை மதம்' 'உலகம் அழிபொருள்' என்பது ஒப்புக்கொள்ளாமல், 'உலகம் அழியாது' என்றும் ஒருநிலையாக உள்ள பொருள்' என்றே கொள்கின்றது. அதனால் அம்மதத்தில் ''மாயை'' என்னும் பேச்சுக்கு இடமில்லை.

இனித் தருக்க மதம் உலகத்தை ''காரியப் பொருள்'' எனக் கொண்டாலும் ' அதற்கு முதற் காரணம் மாயை'' எனக்

கூறாது, ''பரமாணுக்களே முதற்காரணம்'' எனக் கூறுகின்றது. இந்த அணு காரண வாதம் புறச் சமயங்களாகிய சமண பௌத்த மதங்களிலும் காணப்படுகின்றது. எனவே தருக்க மதத்திலும் மாயைக்கு இடமில்லை.

மாயை பற்றிக் கூறும் மதங்கள்

அவை போக, வேத மதங்களுள் எஞ்சிய ''வேதாந்தம், சாங்கியம்'' என்பவற்றில்தான் மாயை வலியுறுத்தப்படுகின்றது. அது வேதத்தைத் தழுவியே நிற்கும் சைவ வைணவங்கட்கும் ஒக்கும்.

'மாயை உண்டு' என்பதில் இந்நான்கு மதங்களும் கருத் தொற்றுமை உடையவாயினும், மாயைக்கு இலக்கணம் கூறு வதில் இவை பெரிதும் வேறுபடுகின்றன.

பிரம சூத்திர பாடியங்கள்

மேற்குறித்த சூத்திரங்களுள் 'பிரம சூத்திரம்' எனப்படும் வேதாந்த சூத்திரமே சிறந்ததாகக் கொள்ளப்பட்டு அதற்கு, வேறுபட்ட கருத்துக்களைக் கூறும் உரைகள் பலவாகத் தோன்றின. அவ்வுரைகள் 'பாடியங்கள்' எனப்படுகின்றன.

மாயா வாதம்

அப் பாடியங்களுள் ஆதி சங்கரர் செய்த பாடியமே வேதாந்த பாடியமாக, அதன் கருத்தைக் கொண்ட மதமே வேதாந்த மதம் எனப்படுகின்றது. 'அத்துவிதமதம்' எனப்படுவதும் இதுவே. சைவமும், வைணவமும் சங்கரர் மதத்தை 'வேதாந்த மதம்' என்றும், 'அத்துவித மதம்' என்றும் ஒப்புக்கொள்ளாவிடி னும் நாட்டில் அது மேற்கூறிய அப்பெயர்களை உடைய மத மாகவே விளங்குகின்றன.

சங்கரர் மதம், 'நம்மால் தெளிவாக அறியப்படுகின்ற எல்லாப் பொருள் கட்கும் மாயையே காரணம்' என்று மாயைக்கு இன்றியமையாத ஓர் இடத்தைத் கொடுத்துக் கூறினாலும், 'மாயையின் வரலாறு யாது' என்று வினாவும் பொழுது 'அது பற்றி அறிந்தவர் ஒருவரும் இல்லை; அறியவும் இயலாது' என்று கூறுகின்றது.

கண்கூடாகவும் அனுபவமாகவும், உண்மை நூல் வழியாக வும் நம்மால் அறியப்படுகின்ற பொருள்கள் அனைத்தையும் ''மாயை'' என்றே சொல்லிக் கழித்துவிடுவதால், சங்கரர் மதத் தைச் சைவம் ''மாயா வாத மதம்'' என்றே கூறுகின்றது. ''மாயை' என்பது என்ன''? என்று கேட்கின்றவர்களுக்கு இவர்

மதம் கூறும் விளக்கமாவது. ''உண்மையில் இல்லாத பொருள்கள் மெய்யாகவே இருப்பது போலத் தோன்றுகின்ற ஒரு பொய்த் தோற்றத்தை உண்டாக்குகின்ற சக்தியே மாயை'' என்பதாகும். ''நம்மால் அறியப்படுகின்ற பொருள்கள் யாவும் மாயையே'' என்றால், 'அவை வெறும் பொய்த் தோற்றங்களே' என்பதும், 'அவை பொய்த் தோற்றங்களேயாயின் அவற்றை உண்மையில் இருப்பனவும் இருந்து நல்லன தீயனவற்றைத் தருவனவுமாக நாம் நினைப்பனவெல்லாம் வெறும் மயக்கமே' என்பதுந்தான் கருத்தாகும்.

''உலகம் பொய்'' என்று உண்மை நூல்கள் கூறுவதில், 'பொய்' என்பதற்கு இதுதான் பொருள் என்றும், 'இது பற்றியே உலகத்தின் வேறாகிய பொருளையே மெய்ப்பொருள் எனவும், அஃது ஒன்றே யன்றி இரண்டாவதில்லை எனவும் வேதாந்தம் கூறுகின்றது'' என்றும் இம்மதம் கூறுகின்றது. 'இரண்டாவ தில்லை' எனக் கூறுதல் உபநிடதங்களில் வரும் அத்துவிதம் என்னும சொல் பற்றியேயாம்.

'பொய்' என்பதற்கு, 'இல்லாதது' என்பது பொருளாகு மாயின், 'மெய்' என்பதற்கு 'உள்ளது' என்பதே பொருள் என்பது சொல்லத் தேவையில்லை. இனி, 'மெய்ப்பொருள் ஒன்றேயன்றி, இரண்டாவது இல்லை, எனின் 'உண்மையில் உள்ளது ஒரு பொருளே, பொருள் என இரண்டாவது ஏதுவும் இல்லை என்பதே முடிவு.

எனவே இம் முடிவின்படி நாம் கண்கூடாகக் காண்கின்ற இந்த உலகம், இதில் மக்கள் முதல் தாவரம் ஈறாக உள்ள எண்ணற்ற உயிர்கள், காற்று, நெருப்பு, வானத்தில் நின்று ஒளியைத் தரும் பகலவன், இவற்றால் நிகழ்கின்ற பல நிகழ்ச்சிகள், மக்களின் செயற்பாடுகள், இன்னும் நூல்களில் கேட்கப்படுகின்ற சுவர்க்க லோகம், நரக லோகம், அவைகளில் உள்ள அமரர்கள், நரகர்கள் முதலாக எல்லாம் வெறும் பொய்த் தோற்றமேயாகின்றன. 'இவ்வளவு பொருள்களும் வெறும் பொய்' எனக் கூறினால், இவை அனைத்தையும் அழிவில்லாத உண்மைப் பொருள்கள் போலத் தோற்றுவித்து நம்மை மயக்குகின்ற 'மாயை' என்பது உள்ளதா? இல்லதா? என்னும் வினா இயல்பாக எழவே செய்கின்றது. இவ்வினாவிற்கு இம்மதம் என்ன விடை கூறுகின்றது?

'மெய்ப்பொருள்' என்பதற்குப் பொருள், 'உள்ளது' என்பதே எனவும், வேதாந்தம் மெய்ப்பொருள் ஒன்றே, இரண் டாவது இல்லை எனக் கூறுதலால், மெய்ப்பொருளாகிய பிரமம் ஒன்றே உள்ளது; அதைத் தவிர இரண்டாவதாக யாதொரு பொருளும் இல்லை எனவும் இம்மதத்தினர் கொண்டமையால்,

மாயையை 'உள்ளது' எனக் கூறினால், பிரமம் ஒன்றேயன்றி, இரண்டாவது பொருளும் உண்டு என்பதாகி, முன்னர்க் கூறிய ஒரு பொருட் கொள்கை நீங்கிவிடும். அதுபற்றி 'மாயை இல்லது'' எனின், முயற்கோடு முதலிய இல்பொருள்களால் யாதும் விளைவதில்லையாகையால் ''மாயையினாலே விவகாரங்களெல்லாம் உண்டாகின்றன'' என்பது விட்டுப்போகும். இனி, 'உள்ளதும் இல்லதும் ஆகும்' எனின், அது மாறுகோள் உரையாய்ப் பொருள் படாது', உள்ளதும் அன்று, இல்லதும் அன்று எவின் அதுவும் உணர்ச்சிக்கு எய்தாது. ஆதலால் பொருந்தாது. 'இங்ஙனம் எவ் வகையும் பொருந்தாவாயின் மாயையைப் பற்றி நீவிர் கூறுவது என்ன' எனின், இத்தன்மையதாகிய இதன் இயல்பு 'அநிர்வசன்யம்' அல்லது 'அவாச்சியமே' என்பது தான் இம்மதத்தினர் மாயையைப் பற்றிக் கூறும் விளக்கம், அல்லது இலக்கணம்.

அநிர்வசன்யம் அல்லது அவாச்சியம் என்பதற்குப் பொருள், 'இவ்வியல்பினது' என வரையறுக்கப்படாதது என்பதே. 'இஃது இவ்வியல்பினது' என்னும் வரையறையே 'இலக்கணம்' என்பதாகும். இலக்கணத்தையுடைய பொருளே 'இலக்கியம்' எனப்படும். இலக்கணம் கூறப்படாதாயின், இலக்கியம் உண்டு என்பதும் பெறப்படாது. ''பிரமாணம், இலக்கணம் என்னும் இரண்டினாலுமே பொருள் உண்மை பெறப்படும்'' என்பது தருக்க முறை. ஒரு பொருளைப் பற்றி 'அதன் இயல்பு இது என எம்மாற் கூறப்படாது' என ஒருவர் கூறுவாராயின், 'அதுபற்றி இன்னும் அவர் அறியவில்லை என்பதுதான் பொருளாகுமேயன்றி, 'அறிந்து சொல்லிவிட்டார்' என்பது பொருளாகாது. ஆகவே, 'அநிர்வசன்யம்'' அல்லது ''அவாச்சியம்'' என்பது பொருள் உண்மையையும், அதன் இயல்பையும் நிலைநாட்டுவதாகாது.

இம்மதம் இவ்வாறு மாயையை, 'அநிர்வசன்யம்' எனக் கூறுவதற்குக் காரணமாக மேல் விரித்துக் கூறப்பட்டவை முற்றிலும் பௌத்த மதத்தின் கொள்கையாய் உள்ளது. 'மெய்ப்பொருள் ஒன்று உள்ளது என்கின்ற அந்த ஒன்றுதான்' பௌத்த மதத்திற்கு வேறானது.

பரிணாம வாதம்

பிரம சூத்திரத்தின்வழி ஒரு பொருட் கொள்கையைக் கொண்டோருள் 'பாஸ்கரர்' என்பவர் ஒருவர். அவர், 'பிரமமே சீவர்களாயும், உலகங்களாயும் பரிணமித்துள்ளது' எனக் கொண்டார். அதனால் அவரது வாதம் 'பரிணாமவாதம்' எனப்படுகின்றது. ''பரிணாமம் சடத்துக்கன்றிச் சித்துக்குக் கூடாமையால், அவர் மதம் பொருந்தாது'' என எளிதில் மறுக்கப்படுதல் பற்றி, வேறுவகையில் பிறரால் இங்குக் காட்டிய மாயா வாதம்

கொள்ளப்பட்டது. மாயா வாத மதத்தை இங்கு இவ்வளவு தொலைவு எடுத்துச்சொல்ல நேர்ந்தது, இம்மதத்தின் படி அமைகின்ற மாயை பற்றிய கோட்பாடு இது என்பது விளங்குதற் பொருட்டேயாம்.

இம் மாயா வாத மதத்தைக் கூறும் நூல்கள் தமிழில் பல உள்ளன. அவற்றுள் எளிமையும், தெளிவும் உடையதாய் இருத்தல் பற்றிப் பலராலும் கற்கப்படுவது ''கைவல்லிய நவநீதம்'' என்னும் நூலாகும். பயிற்சி மிகுதி பற்றி இதற்குச் சில உரைகளும் செய்யப்பட்டுள்ளன. மாணாக்கன், ஆசிரியர்-வினா விடையாக அமைந்துள்ள இந்நூலின் இரண்டாம் படலத்தில்,

''மாயை என்பதே(து)? உடையர்ஆர்? எப்படி
வந்தது? வருவான் ஏன்?
மாயை என்பது பிரமத்தின் வேறெனின்
வத்துவும் இரண்டாமே!
மாயை என்பதும் பிரமமும் ஒன்றெனின்
வத்துவும் பொய்யாமே''

என எழும் ஐயம் எடுத்துக்கூறப்பட்டது.

'இதற்குத் தெளிவான விடை கூறல் வேண்டும்' என்பது மாணாக்கர் வினா. மாயா வாத மதத்தை உணர்கின்ற பொழுது இவ்வாறு ஐயம் தோன்றுதல் இயல்பாதலின் இதனை நூலாசிரியர் எடுத்துக் கூற வேண்டியவர் ஆயினர். ஆயினும் இதற்குரிய விடையாக அவர் கூறியது,

''அதனை இன்னதென் றுரைத்திடப் படாமையால்,
அவாச்சிய வடிவாகும்''

என்பதும் அவ்விடையை நியாயப்படுத்தற்கு அவர் கூறிய நெறி முறை,

''கதையி லாதபொய் வந்தறிப் படியென்று
கண்டவர் இலை மைந்தா''

என்பதுமேயாகும். ''அவாச்சிய வடிவாகும்'' என்பதற்கு, ''அநிர்வசன்ய சொரூபமாம்'' என்பதும், ''கதை இலாதது'' என்பதற்கு வாக்கால்-சத்து, அசத்து' என்று வசனித்தற்கு இல்லாதது என்பதும் பொருளாக உரை கூறப்பட்டுள்ளது.

சத்து-மெய், உள்ளது; அசத்து-பொய், இல்லது. இவ் விரண்டும் அல்லாமையால் அதனை இம்மதம் ''சதசத்விலட்சணம்'' என்கின்றது. விலட்சணம் – இலட்சணத்திற்கு மாறானது; வேற்றியல்பு 'சத்து, அசத்து' என்னும் இரண்டன் இயல்பிற்கும் வேறான இயல்பினை உடையது என்பதாம்.

ஒரு பொருளைப் பற்றிக் கூறுமிடத்து, அதன் பிற இயல்புகளை அறிதல் அரிதாய் இருக்கலாம். அப்பொருள் இருக்கின்றதா இல்லையா? என்பதையே ஐயமாக்கிவிட்டால், பின்பு அதன்

விளைவுக்ளாகச் சொல்லப்படுவன மட்டும் உண்மையாய் நிலை பெறுதல் எவ்வாறு?

இவ்விடர்ப்பாடு இதில் உண்டாவதால், இக்கொள்கையுடையோரில் சிலர், 'சத்து, அசத்து' என்பனவற்றிற்கு, 'பாவம்' (உண்மை) 'அபாவம்' (இன்மை) என்பன பொருள் அல்ல என்பர். 'அல்லவாயின் வேறு என்ன' என்பதை அவர்கள் விளக்குதல் இல்லை. 'சத்து, அசத்து' என்பன பாவ அபாவங்கட்கு வேறு எனின், அது சைவ சித்தாந்தமாக முடியுமல்லது, ஒரு பொருட் கொள்கையாக முடியாது.

மாயை பற்றிய கோட்பாடு இம்மதத்தில் இவ்வாறு உள்ளது.

சாங்கியம்

தரிசன மதங்களுள் மாயைக் கொள்வனவாகக் குறிக்கப் பட்ட இரு மதங்களுள் இரண்டாவது சாங்கிய மதம். இது மாயையை, 'பிரகிருதி' எனக் கூறும். உலகத்திற்கு மூலமாதல் பற்றி 'மூலப் பிரகிருதி' எனவும் வழங்கப்படும். பிரகிருதி இயற்கைப்பொருள். எனவே காரணப்பொருளாதல் விளங்கும்.

பிரகிருதியை அல்லது மாயையை இம்மதம், உண்மையில் உள்ள பொருள் என்றே தெளிவாகக் கூறுகின்றது. அங்ஙனம் கூறுமிடத்து பிரகிருதி சடப்பொருள் (அறிவில்லாத பொருள்) என்றும், 'சடப்பொருள் தானாகச் செயற்படமாட்டாது' என்றும் ஒப்புக்கொள்கின்றது. எனினும், 'பிரகிருதி உலகமாகக் காரியப் படுதல் கடவுளால் அன்று; உயிரின் முன்னிலையிலேயாம்' என் கின்றது. உயிரை இது 'புருடன்' எனவும், முன்னிலையை 'சந்நிதி' எனவும் கூறும். புருடனுடைய சந்நிதியில் பிரகிருதி செயற்பட் டாலும் அச்செயற்பாடு அவனால் ஆவதன்று; அவனது சந்நிதியில் பிரகிருதி தன்னியல்பால் செயற்படும்; இஃது அசைவற்ற இரும்பு, காந்தத்தின் சந்நிதியை அடையுமாயின் தன்னியல்பால் தான் அசைவு எய்துதல் போல்வது' எனவும் கூறும். எனவே, 'கடவுள் உண்மையை மறுப்பது இதன் குறிக்கோள்' என்பது விளங்கும்.

'கடவுள் இல்லை' என்பதைத் தவிர இதன் கொள்கையை முற்றிலும் யோக மதம் உடன்படுவதால், அதுவும் ஒருவகைச் சாங்கியமேயாதல் பற்றிச் சாங்கிய மதம் 'நிர்ச்சுர சாங்கியம்' எனப்படுகின்றது. 'மாயை உள்பொருள்' என்பதும், 'சடம்' என்பதும் சித்தாந்தத்திலும் உள்ள கொள்கைகளாகும்.

ஆயினும், 'அது கடவுளாலன்றித் தானாகச் செயற்பட மாட்டாது' என்பது சைவசித்தாந்தம்'.

விசிட்டாத்துவிதம்

'சைவம், வைணவம் – என்னும் இரண்டும் தரிசன மதங்கள் அல்ல' என்பதும், 'அவை ஆகம மதங்களே' என்பதும் மேலே

கூறப்பட்டன. அங்ஙனமாயினும், அவற்றையும் வேதாந்த தரிசனத் தோடு ஒன்றுபடுத்திப் பிரம சூத்திரத்திற்கு அம்மதங்களின் கோட் பாடு அமையப் பாடியங்கள் செய்யப்பட்டன. அவற்றுள் சைவச் சார்பாகப் பாடியம் செய்தவர் நீலகண்ட சிவாசாரியார். இவரை, 'ஸ்ரீகண்டர்' என்றும் கூறுவர். இவரைப் பலர் அறியார். வைணவச் சார்பாகப் பாடியம் செய்தவர் இராமாநுசாசாரியர். இவர் சிறப் பாகத் தமிழ் நாட்டில் பெயர் பெற்று விளங்குபவர்.

இவரும் 'அத்துவிதம்' என்பதற்கு 'ஒன்று' என்றுதான் பொருள் கொண்டார். அதனால், 'மாயை, உண்மையில் உள்ள பொருள் தான்; அஃது அநிர்வசன்யம் அன்று; ஆயினும் அது தனி ஒரு பொருளாய் இல்லை. இறைவனில் ஒரு கூறாய், அவனோடு ஒன்றாகவே அஃது எள்ளது எனக் கூறினார். இதனால், மாயைக் கும், இறைவனுக்கும் இடையே உள்ள சம்பந்தம் 'விசேடண விசேடிய சம்பந்தம்' என அவர் விளக்கினார்,. 'சரீர சரீரி பாவம் என்பர். எனினும் கருத்து மேற்கூறியதே.

இருபொருள்கட்கு இடையே உள்ள சம்பந்தத்தைத் தருக்க மதத்தவர் ஆறாகக் கூறுவர். அவற்றுள் ஒன்றே விசேடண விசேடிய சம்பந்தம். 'செந்தாமரை, கருங்குதிரை' எனக் கூறி னால், அவற்றில் உள்ள 'செம்மை, கருமை' என்பன விசேட ணங்கள்; 'தாமரை, குதிரை' என்பன விசேடியங்கள்.. எனவே செம்மை, கருமை என்பவற்றோடு தாமரை, குதிரை என்பவற்றி டையே உள்ள சம்பந்தமே விசேடா விசேடிய சம்பந்தமாகும்.

விசேடணம், விசேடியம் என்னும் இரண்டும் கூடியது 'விசிட்டம்' எனப்படும். எனவே செம்மை, தாமரை என்னும் இரண்டும் கூடிய 'செந்தாமரை' என்பதும், கருமை, குதிரை என்னும் இரண்டும் கூடிய 'கருங்குதிரை' என்பதும் விசிட்டங்க ளாம்.

இம்முறையைக் கொண்டு பார்க்கும் பொழுது, 'மாயை விசேடணமாயும், இறைவன் விசேடியமாயும் உள்ளனர் என் கின்றார் இராமாநுசர்' என்பது விளங்கும். இவ்வாறு கூறுவத னால் மாயை என்பது மாயாவாதிகள் கூறுவதுபோல அநிர்வசன மாகாது உள்ளதேயாதலும், அங்ஙனம் அஃது உள்ளதாயினும், இறைவனின் வேறாகாது அவனுக்கு விசேடணமாய் ஒன்றுபட்டி டிருப்பதால், 'பிரமம்' அத்துவிதம்' என்னும் சுருதிக்கு முர ணாகாது, பொருள் ஒன்றே உளதாதலும் ஆகிய இருபயனும் ஒருங்கே பெறப்படுகின்றன. எனவே, 'பிரமம் அத்துவிதம்' என்னும் சுருதிக்குப் பொருள், 'விசிட்டத்தினால் அத்துவிதம்: அஃதாவது, 'விசிட்டத்தினால் ஒன்று' என்பதே ஆகும் என இவர் கூறினார். அதனால் இவரது அத்துவிதம் 'விசிட்டாத்து விதம்' எனப் பெயர் பெற்றது.

'செந்தாமரை' என்பதில் செம்மை, தாமரை – என இரண்டு பொருள் சொல்லப்பட்டாலும், அவை இரண்டும் இரண்டு தனிப் பொருள்கள் ஆகாமல், விசேடணம் விசேடியத்தில் அடங்கிநிற்க, விசேடியமே தலைமைப் பொருளாய் விசேடண விசேடிய சம்பந்தத்தால் இரண்டும் கூடி விசிட்டமான ஒன்றாதல் இங்கே ஊன்றி உணரத்தக்கது.

மாயாவாதிகள் 'அத்துவிதம்' என்னும் சுருதிக்கு முழுமையான அத்துவிதத்தையே பொருளாகக் கொள்ள வேண்டுமல்லது, எவ்வகையிலும் அதில் துவிதத்தை (இருமையை) ஏற்றுதல் கூடாது என்பர். விசிட்டாத்துவிதத்தில் விசேடண விசேடிய வகையில் இருமை கூறப்படுதல் தெளிவு.

கேவலாத்துவிதம்

பிரமம் முழுமையான–சிறிதும் கலப்பில்லாத அத்துவிதம் என்பதை விளக்குதற்கு, 'பிரமம் கேவலம் அத்துவிதம்' என்பர் ஒரு பொருட்கொள்கையினருள் ஒரு சாரார். அதனால் அவர்களது அத்துவிதம், 'கேவலாத்துவிதம்' எனப்படுகின்றது. இதனை ''முற்றொருமை'' என்றும், ''விசிட்டாத்துவிதம் என்பதை, அடையடுத்த ஒருமை'' என்றும் இக்காலத்தில் மொழிபெயர்க்கின்றனர். செந்தாமரை, கருங்குதிரை என்பவற்றில் செம்மை, கருமை என்பன தாமரை, குதிரை என்பவற்றுக்கு அடைகளாதல் தெளிவு.

''சின்மயம், ஆனந்த மயம் முதலிய பல சிறந்த குணிப் பொருளாகப் பிரமம் வருணிக்கப்படுதல் வேதாந்தத்தில் பெருவழக்கேயாகையால், பிரமத்தை நிருவிசேடப் பொருள் என்றலே சுருதியோடு முரண்படுவதாய் இருக்க, அதனை விடுத்து பிரமம் விசிட்டத்தினால் ஒன்று என்னும் வேதப்பொருளைச் சுருதிக்கு முரணானது எனக் கூறுதல் மாறுகோள் உரையாம்'' என்பர் விசிட்டாத்துவிதிகள்.

விசிட்டாத்துவிதமும் நிரம்பாமை

மாயை இறைவனுக்கு விசேடணமாய் நிற்கும் எனக் கூறும் விசிட்டாத்துவிதத் கொள்கையைச் சிறிது ஆழ்ந்து நோக்கினால் உலகத் தோற்றம் பற்றிய அதன் முடிவை ஏற்பதில் இடர்ப்பாடிருத்தல் விளங்கும். அஃதாவது,

'மாயையே உலகிற்கு முதற்காரணம்' என்பதையும், 'அதனால் மாயையே உலகமாகப் பரிணமிக்கின்றது' என்பதையும் ஒப்புக்கொண்டு 'மாயை இறைவனின் வேறன்று; அஃது இறைவனுக்கு விசேடணமாய் நிற்பதே' எனக் கூறினால், விசேடியம் விசேடணத்தின் வேறன்று, ஆகையால், 'இறைவனே தனது ஒரு

கூற்றில் மாயையாய் நின்று உலகமாய்ப் பரிணமிக்கின்றான் என் பதுதானே கருத்தாகும்! அங்ஙனமாயின் அக்கருத்து, ஒருபொருட் கொள்கைகளில் மாயாவாதத்தை மறுத்து, பிரமப் பரிணாம வாதத்தை உடன்படுவதேயாகும். அஃது எவ்வாறெனில். பிரமப் பரிணும வாதிகளும் பிரமத்தின் ஒரு கூறு உலகமாய்ப் பரிண மிப்பதாகக் கூறுதலன்றி, 'பிரமம் உலகமாகவே பரிணமித்து விடும்' எனக் கூறுதல் இல்லை. அதனால் பிரமப் பரிணாம வாதத்தில் உளதாகின்ற குறைபாடு விசிட்டாத்துவிதத்திலும் நீங்காமை விளங்கும்.

பிரமப் பரிணாம வாதத்திற்குச் சொல்லப்படும் குறையாவது, பிரமம் சத்தும், சித்துமாய் (மெய்ம்மையும் அறிவுமாய்) உள்ளது. உலகம் அசத்தும், அசித்துமாய் (பொய்மையும் அறிவற்றதுமாய்) உள்ளது. அவ்வகையில் அவையிரண்டும் தம்முள் மறுதலைப் பொருள் ஆகையால், ஒரு பொருள் தனக்கு மறுதலைப் பொருளா தல் இயல்வதன்று என்பது. இக் குறை மாயையை இறைவனுக்கு விசேடணமாகக் கொள்வதாலும் நீங்க வழியில்லை.

சிவாத்துவிதம்

இனி நீலகண்ட சிவாச்சாரியர், ''சைவாகமங்களில் 'மெய்ப் பொருள் சிவம், சத்தி என இரண்டாய் நிற்கும்' என்பது கூறப் படுதலால் மாயை சிவத்துக்கு விசேடணம் ஆகாது, சத்திக்கே விசேடணமாய் நிற்கும்'' என்றார். அதனால், 'சிவம் உலகமாய்ப் பரிணமியாது, சிவசக்தி உலகமாய்ப் பரிணமிக்கும்' என்பது அவரது முடிபாயிற்று. அவரும் 'அத்துவிதம்' என்பதற்கு ஒன்று என்றே பொருள் கொண்டமையால், விசிட்டாத்துவிதத்தையே கூறினார். எனினும் அவரது கொள்கை 'சிவாத்துவிதம்' என்றே கூறப்படு கின்றது.

சிவாத்துவிதம் சித்தாந்தம் ஆகாமை

சிவமும் சத்தியும் வேறு வேறு பொருள்கள் அல்ல ஆகை யால், 'சத்தி பரிணாமத்தை அடையச் சிவம் பரிணாமம் இன்றியே இருக்கும்' என்றல் பொருள்படாத ஒன்றேயாம். அதனால் அவரது கொள்கை சைவத்தின் முடிவான கொள்கை ஆகாமை யால், அதனை, 'சைவ சித்தாந்தம்' எனக் கூறுதல் இல்லை. 'சிவாத்துவித சைவம்' என்று சைவத்தின் சில பிரிவுகளுள் ஒன்றாகவே அது சொல்லப்படுகின்றது.

பரிணாமம் உபநிடதக் கருத்தாகாமை

மெய்ப்பொருளைப் பற்றிய பேச்சுக்களில் ''பரிணாமம்'' என்கின்ற ஒன்று உபநிடதங்களில் வந்ததாகத் [தெரியவில்லை.

உபநிடத ஆராய்ச்சி நூலாகிய 'பிரமசூத்திரம்' எனப்படுகின்ற வேதாந்த சூத்திரத்திலேதான் அது காணப்படுகின்றது.

'பிரமம் தானே உலகமாயிற்று' என்னும் கருத்து உபநிடதங்களில் சில இடத்தில் சொல்லப்படுகின்றது. ஆயினும் 'பரிணாமத்தினால் உலகமாயிற்று என்று எங்கும் சொல்லப்படவில்லை. ஆகவே அது பிரமசூத்திரம் செய்த ஆசிரியரது விளக்கச் சொல்லே (வியாக்கியானமே) என்பது தெளிவாகும். அஃதாவது, 'பிரமம் தானே உலகமாயிற்று' என்றால், 'பரிணாமத்தால் தானே அஃது உலகமாக முடியும்' என அவர் கருதி, அங்ஙனம் கூறியதாம்.

சிலந்தி நூல் உவமை

'முண்டகம்' என்னும் உபநிடதத்தில், 'சிலந்திப் பூச்சி எவ்வாறு நூலை உண்டாக்கி மறுபடியும் இழுத்துக்கொள்ளுகிறதோ அவ்வாறே இந்த உலகம் அக்ஷரத்திலிருந்து உண்டாகின்றது' எனக் கூறப்பட்டுள்ளது. அக்ஷரம்-அழியாதது.

சிலந்தி, நூலை உண்டாக்குவதை நாம் அறிவோம். ஆயினும் அந்த நூலை மீண்டும் அது தன்னுள் இழுத்துக்கொள்ளுகிறதா என்பது தெரியவில்லை. இருப்பினும் உபநிடதத்தில் அவ்வாறு சொல்லப்பட்டுள்ளது. இது பிரமப் பரிணாம வாதத்தைக் கூறுவதாக அக்கொள்கையுடையோர் கருதுகின்றனர். ஆயினும் அதனை ஊன்றி நோக்குதல் வேண்டும்.

சிலந்தியினின்றும் நூல் தோன்றுதலும், பின் ஒடுங்குதலும் சிலந்தியின் உடம்பில் நிகழ்வதன்றி, அதன் உயிரில் நிகழ்வதன்று. இனி உயிர் இல்லாத சிலந்தி உடம்பில் நூல் தோன்றுதலோ, ஒடுங்குதலோ இயலாது. உடம்பு சடம், உயிர் சித்து. சடமாகிய நூல் சடமாகிய உடம்பிலே தோன்றி, உடம்பிலே ஒடுங்குகின்றதன்றிச் சித்தாகிய உயிரிலே தோன்றி, உயிரிலே ஒடுங்குவில்லை. ஆகவே சடமாகிய நூலுக்குச் சடமாகிய உடம்பே முதற் காரணமாய் நிற்கின்றதன்றிச் சித்தாகிய உயிர் முதற்காரணம் ஆகவில்லை. ஆயினும் சித்தாகிய உயிர் இல்லாவிடில் அவ்வுடம்பினின்றும் நூல் தோன்றுதல், ஒடுங்குதல் இன்மையால், சித்தாகிய உயிரே நிமித்த காரணமாய் நின்று, அம்முதற் காரணத்தினின்றும் நூலாகிய காரியத்தைத் தோற்றுவிக்கின்றது; ஒடுக்குகின்றது. எனவே, சிலந்தி நூல் உவமையால் சைவ சித்தாந்தக் கொள்கைதான் பெறப்படுகின்றதன்றி, வேறு எந்தக் கொள்கையும் பெறப்படாமை அறிந்து கொள்ளத் தக்கது. இக்கருத்துச் சிவஞான மாபாடியத்துள் நூற்பா-2, அதிகரணம் - 2-ல் சுருக்கமாகக் குறிக்கப்பட்டது. பிரமப் பரிணாமம் வைணவ ஆகமத்திற்கு ஒத்ததுதானா என்பது தெரியவில்லை.

சைவ சித்தாந்தம்

ஆகம மதங்களுள் வைணவத்தின் வேறாகிய சைவ சமயம், ஐக்கிய வாத சைவம் முதலிய பல உட்பிரிவுகளை உடையதாயினும், தலைமை பற்றி, 'சைவம்' எனப்படுவது சித்தாந்த சைவமே. அதனது முடிபே 'சைவசித்தாந்தம்' எனப்படுகின்றது.

சைவாகமங்கட்கே 'சைவம்' என்னும் பெயர் உண்டு. அதனால், 'சைவ சித்தாந்தம்' என்பது, 'சைவாகமங்களின் முடிந்த முடிபு' – என்னும் பொருளும் பொருந்துவதே.

பொதுவாகச் சைவ சமயத்தின் கொள்கைகள் பலவும் சைவாகமங்களில் உள்ளன, என்றாலும் சித்தாந்த சைவம் அல்லது சைவ சித்தாந்தம் என்பது தமிழில் உள்ள சித்தாந்த சாத்திரங்களிலேதான் தெளிவுற விளங்குகின்றது. சித்தாந்தத்தைக் கூறும் நூல்களுள், 'ஆசிரிய மாணாக்கர் பரம்பரையில் வழிவழியாக வந்த நூல்கள் பதினான்கு' எனத் தொகுக்கப்பட்டன. அவற்றுள் மெய்கண்ட தேவர் அருளிய சிவஞான போதமே தலையாய, முற்ற முடிந்த நூலாகும். அதனால், 'சித்தாந்தத்தின் முதல் ஆசிரியர் மெய்கண்ட தேவரே' எனப் பலர் கருதும் அளவிற்கு அவரது சிறப்பு விளங்குகின்றது.

முப்பொருட் கொள்கை

மேற்காட்டிய பலவகை அத்துவித மதங்கள் யாவும் முழுமையாகவோ, அரைகுறையாகவோ ஒருபொருட் கொள்கையையே கொண்டன ஆகும். சைவ சித்தாந்தம் அடிப்படையிற்றானே அவற்றோடு மாறுபட்டு முப்பொருட் கொள்கையைக் கொண்டுள்ளது. அம்முப்பொருள்களாவன 'பதி, பசு, பாசம்' என்பன. இவை தமிழில் ''இறை, உயிர், தளை'' எனப்படுகின்றன.

இவை மூன்றும் தனித்தனிப் பொருள்கள் – முதல்கள். பதி என்று உண்டோ அன்றே பசு உண்டு; அன்றே பாசமும் உண்டு. ஆயினும் பாசம் பசுவைக் கட்டுப் படுத்துமே யன்றிப் பதியைக் கட்டுப்படுத்தாது.

இம்முப்பொருள்கட்கும் தோற்ற அழிவுகள் இல்லாமையால், இவை காலத்திற்கு உட்படாதனவாகும். அதனால் இவை 'அநாதி நித்தியப் பொருள்கள்' எனப்படுகின்றன.

இயல்பாகவே பாசத்தால் கட்டுப்பட்டுள்ள பசுக்கள் அப் பாசத்தினின்றும் நீங்கிப் பதியை அடைதலே முத்தியாகும். இதனை கீழ்க் காணும் திருமூலர் திருமந்திரம் மிகத் தெளிவாகக் கூறுகின்றது.

பதிபசு பாசம் எனப்பகர் மூன்றில்
பதியினைப் போல்பசு பாசம் அநாதி;

பதியினைச் சென்றணு காபசு பாசம்;
பதியணு கில்பசு பாசம்நில் லாவே. (மந்திரம். 115)

அநாதி – ஆதியில்லாதது. ஆதியில்லாமையால் அந்தமும் இல்லை.

முப்பொருள்களுள் பதி பொருளால் ஒன்றே. பசுக்கள் எண்ணில. பாசம் 'ஆணவம், கன்மம், மாயை' என மூன்று. பிற மதங்கள், 'மாயையை ஒன்று' என்றே கொள்ள, சைவம் அதனை சுத்தம், அசுத்தம்' என இரண்டாகக் கூறுகின்றது. அம்முறையில் பார்க்கும் பொழுது பொருள்கள் வகையால் மூன்றாயினும், விரியால் ஆறாகும். இந்த ஆறும் அநாதி நித்தியப் பொருள்களாம்.

''ஏகன் அநேகன் இருள் கருமம் மாயை இரண்டு
ஆகஇவை ஆறு ஆதி இல்''

என்கின்றது சித்தாந்த சாத்திரங்களுள் ஒன்றுகிய திருவருட் பயன். இதனால் மாயை என்பது பாசங்களுள் ஒன்றாதல் விளங்கும்.

ஏகன் - ஒப்பற்ற ஒருவன், இறைவன்; அநேகன் - அளவில்லன வாகிய உயிர்கள்; இருள் – ஆணவம். கருமம் - கன்மம்; மாயை இரண்டு-சுத்த மாயை, அசுத்த மாயை.

மாயைக்குச் சுத்தமும் அசுத்தமும் ஆவன ஆணவத்தோடும் கன்மத்தோடும் கலவாமையும் கலத்தலும் ஆகும். சுத்த மாயை வியாபகம்; அசுத்தமாயை அதற்குள் வியாப்பியம். ஆயினும் அசுத்தமாயை சுத்த மாயையின் காரியம் அன்று.

மும்மாயைகள்

இனிச் சாங்கியம் முதலிய பல மதங்களும், 'உலகத்திற்குப் பரம முதற்காரணம் – அஃதாவது தனக்கு ஒரு காரணம் இன்றாகத் தானே முடிநிலைக் காரணமாய் உள்ளது' எனக் கொண்ட பிரகிருதி அல்லது மூலப் பிரகிருதியைச் சைவம் 'அசுத்த மாயையினின்றும் தோன்றிய ஒரு காரியப் பொருள்' எனக் கூறுகின்றது. எனவே, 'மாயை' என்றால் சைவத்தில், 'அசுத்த மாயை' என்பதே பொருள். சுத்த மாயை பொதுவகையில் 'மாயை' எனப்பட்டாலும், அதனை, 'விந்து' என்றே கூறுதல் மரபு. சுத்த மாயை மயக்கத்தை உண்டாக்காது, தெளிவையே உண்டாக்க, அசுத்தமாயை மயக்கத்தை உண்டாக்குதலால், அது 'மோகினி' எனப்படுகின்றது. பிரகிருதியை மற்ற மதங்களோடு ஒப்ப 'மகத்து' என்னும் பொருளில் 'மான்' எனச் சைவமும் கூறும். எனவே, சைவத்தில் மாயையைப் பற்றி உணருமிடத்து விந்து, மோகினி, மான் – என மூன்றாக உணர்தல் வேண்டும்.

பாசம் 'மலம்' எனவும் படும். 'அழுக்கு' அல்லது 'மாசு' என்பது அதன் பொருள்.

பாசத்தில் கட்டுண்டிருக்கும் உயிர்கள் 'பெத்தான்மாக்கள்' என்றும், அக் கட்டினின்று நீங்கிய உயிர்கள் 'முத்தான்மாக்கள், சுத்தான்மாக்கள்' என்றும் சொல்லப்படும்.

மூவகை உயிர்கள்

பெத்தான்மாக்கள், 'ஆணவம் ஒன்றையே, உடையன, ஆணவம், கன்மம் என்னும் இரண்டை உடையன, ஆணவம் முதலிய மூன்றையும் உடையன' என மூன்று வகைப்படும். அவற்றுள் மும்மலம் உடைய உயிர்கட்கு இடமாவன 'மான்' எனப் படும் பிரகிருதி உலகம். இருமலம் உடைய உயிர்கட்கு இடமாவன மோகினி எனப்படும்அசுத்த மாயை உலகம். ஒருமலம் உடைய உயிர்கட்கு இடமாவன 'விந்து' எனப்படும் சுத்தமாயை உலகம்.

மலம் நீங்கிய சுத்தான்மாக்களும் மல வாசனை நீங்காமை யால் பர முத்தியை அடையாமல், பெத்தான்மாக்கட்கு மேலான பதவியில் இருக்கும். அப் பதவிகளும், இயற்கையில் உருவம், பெயர், தொழில் ஒன்றும் இல்லாதவனாகிய இறைவன் உயிர்களின் பொருட்டு அவற்றைக் கொள்கின்ற பொழுது அவன் பலவகையில் இருக்கும் இடங்களும் சுத்த மாயையின் உலகங்களேயாகும். 'சுத்த மாயா உலகம் பின்னர்க் கூறிய இவர்கட்கே இடமாதல் அல்லது பெத்தான்மாக்களைச் சேர்ந்த ஒருமலம் உடைய உயிர் கட்கு இடமாதல் இல்லை, அவற்றிற்கு அசுத்தமாயைக்கும், சுத்தமாயைக்கும் இடைப்பட்ட இடமே இடமாகும்' என்னும் கருத்தும் உண்டு.

'ஆன்மாக்கள் மூன்று வகையாய் இருத்தலால், அவற்றிற்கு உரிய உலகங்களும் மூன்றுவகையின, என்பதும், 'மூன்று வகை உலகங்கட்கும் முதற்காரணமாகிய மாயையும் மூன்றுவகைப்படும் என்பதும் சைவத்தில் உள்ள பொதுவான சில கருத்துக்கள்.

மூலப் பிருகிருதியையே முடிவான முதற் காரணமாகக் கொண்ட சாங்கியம் முதலிய மதங்கள் அதன் காரியமாகத் தோன்றும் தத்துவங்கள் இருபத்து மூன்று என்றும் அவற்றின் காரியமே உலகம் என்றும் கொண்டன.

சைவ சித்தாந்த தத்துவங்கள்

அந்த இருபத்து மூன்று தத்துவங்களுடன் பிரகிருதியையும் கூட்ட வரும் இருபத்து நான்கினையும் சைவம் சில வேறுபாடு களுடன் 'ஆன்ம தத்துவங்கள்' என்று ஏற்றுக்கொண்டு, 'அவற் றிற்குமேல் அசுத்தமாயையின் காரியங்களாய் ஏழுதத்துவங்கள் தோன்றும்; அவை 'வித்தியா தத்துவங்கள்' என்றும், அவற்றிற்கு

மேல் சுத்த மாயையின் காரியங்களாய் ஐந்து தத்துவங்கள் தோன்றும். அவை சிவ தத்துவம் என்றும் 'ஆகமத் தத்துவங்கள் முப்பத்தாறு' என்றும் கூறுகின்றது.

முப்பத்தாறு தத்துவங்களுள் 'சிவ தத்துவம்' எனப்பட்ட ஐந்தினாலேதான் ஏனைய முப்பத்தொரு தத்துவங்களும் செயற் படுத்தப்படும் என்பது ஒரு முதன்மையான கருத்து. மேலும், 'இருமலமும், மும்மலமும் உடைய பெத்தான்மாக்களுக்குச் சிவ தத்துவம் ஏனையவற்றைச் செலுத்தும் முகத்தாற் பயன்படுவன அன்றி, உலகமாகியோ, உடம்பாகியோ வந்து அவைகட்கு நேரே பயன்படுதல் இல்லை என்பதும் அறியத்தக்கது.

சொல்லுலகம்

இனி உலகில் உள்ள மொழிகள் யாவும் 'சொல்லுலகம்' என்பதும், சொற்களால் உணர்த்தப்படும் பொருள்கள் யாவும் 'பொருள் உலகம்' என்பதும் அனைத்து மதங்கட்கும் உடன்பாடு. ஆயினும், 'சொல்லுலகம் சுத்த மாயையில் தோன்றுவதன்றி, ஏனை அசுத்தமாயை பிரகிருதிமாயைகளில் தோன்றுவதன்று' என்பது சைவத்திற்கே உரிய ஒரு சிறப்புக் கொள்கை. மற்றைய மதங்கள் 'சுத்தமாயை' என ஒன்றைக் கொள்ளாமையால், 'சொல்லுலகமும் பிரகிருதியின் காரியங்களே' என்பது அவற்றின் கொள்கையாய் உள்ளது.

சுத்தமாயை என்பதைக் கொள்ளாவிடினும் ஏகான்ம வாத மும் (ஒரு பொருட் கொள்கையும்) வைணவமும் முக்குணங்கட்கு மேல் 'சுத்த சத்துவம்' என்னும் ஒரு குணத்தைக் குறிப்பிட்டு, 'அஃது ஏனை இராசத தாமத குணங்களோடு கூடாது வேறே நிற்கும்' எனக் கொண்டன. 'சத்துவம்' என்று கூறிய பின், 'அஃது ஏனை இரு குணங்களோடு கூடாதே நிற்கும்' என்றல் பொருந்துவதாகாது'. அதனால், 'முக்குண மயமே பிரகிருதி' என்பதை அங்ஙனமே கொண்ட அம்மதங்கட்கு அதனோடு நிறைவு உண்டாகாமல், அதற்கு மேற்பட்டதொன்றை அவாவு தல் இன்றியமையாததாய் இருத்தல் விளங்குகின்றது.

சொல்லுலகம் 'சூக்குமை, பைசந்தி, மத்திமை, வைகரி,' என்னும் நால்வகை வாக்குகளாய் நிற்கும். சூக்குமை 'பரை' என்றும் சொல்லப்படும்.

சித்தாந்த முடிபு

'உலகத்திற்கு முதற் காரணமாய்த் தன்னைப்போலவே உள்பொருளாயும் அழிவில் பொருளாயும் உள்ள மாயையை இறைவன் நிமித்த காரணனாய் நின்று தனது தாதான்மிய சத்தியைத் துணைக்காரணமாகக் கொண்டு செயற்படுத்தி உல

கத்தை உயிர்களின் பொருட்டுத் தோற்றுவிப்பன்' என்பதே சைவ சித்தாந்தம்.

''காரிய காரண ங்கள் முதல்துணை நிமித்தம் கண்டாம்;
பாரில்மண் திரிகை பண்ணுவன்முதல் துணைநி மித்தம்;
தேரில்மண் மாயையாகத் திரிகைதன் சத்தியாக
ஆரியன் குலால னாய்நின் றாக்குவன் அகில மெல்லாம்.''

என்கின்றது சிவஞான சித்தியார்.[1]

இருவகைச் சித்திகள்

தாதான்மிய சத்தியாவது, தன்னின் வேறாகாத சத்தி. தன்னின் வேறாய் நிற்கும் சத்தி 'பரிக்கிரக சத்தி' எனப்படும். அதனை, வேண்டும் பொழுது பற்றலாம்; வேண்டாத பொழுது விட்டுவிடலாம். தாதான்மிய சத்தி எக்காலத்தும் தன்னைவிட்டு நீங்காது.

இறைவனுக்கு இயல்பாய் உள்ள சத்தி தாதான்மிய சத்தி. இறைவன் அறிவுடையவன் ஆதலின், அவனது தாதான்மிய சத்தியும் அழிவுமயமானதே. அதனால் அது 'சிற்சத்தி' எனப் படுகின்றது.

மாயையும் சத்தியேயாயினும் அது சடம் ஆதலின் இறை வனுக்குத் தாதான்மிய சத்தியாகாது, பரிக்கிரக சத்தியாய் நிற்கும்.

மாயா வாதிகள் 'சத்தி' என்றுலே மாயைதான் எனக் கூறுவர். அங்ஙனம் கூறி 'அதற்குப் பற்றுக்கோடு சின்மயமான பிரமமே' என்பர். இவையெல்லாம் அவர்கட்கே பொருந்தும்.

சைவ சித்தாந்தம் கூறும் மாயையின் இயல்புகள்

இங்ஙனம் கூறிவந்தவற்றால், சைவ சித்தாந்தத்தின்படி, ''மாயையும் இறைவன்போல் உண்மையில் உள்ள பொருளே. ஆயினும் இறைவன் அறிவுமயமானவன். மாயை சடம், அதனால் அறிவனாகிய இறைவன் அந்தச் சடப்பொருளைக் காரியப்படுத்தி அதினின்றும் பல வகையான பொருள்களைத் தோற்றுவிப்பன்'' என்பது மாயை பற்றிகோட்பாடாதல் விளங்குவதாம். 'உல கிற்கு முதற்காரணமாக 'மாயை, இறைவன்' என்னும் இரண்டில், ஏதேனும் ஒன்று போதாதோ? இரண்டையும் கொள்ளுதல் மிகை யன்றோ, என்பது ஒரு வாதம். அது, 'சித்து, சடம்' என்னும் வேறுபாட்டால் மறுக்கப்பட்டமை காணலாம். இது பற்றிக் கீழ்க் காணும் சிவப்பிரகாசச் செய்யுள் அறியத்தக்கது.

---

[1] சிவஞானசித்தியார், 3-ம் பதிப்பு (சென்னை, சைவ சித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம், 1967) சூ. 1:18.

'என்னை இது' எனின், உலகுக்கு உபாதானம்; 'இல்லை,
இறைவனலது' எனின், அசித்துச் சித்தினிடத்து உதியாது,
'மன்னி யுளதேல் முதல்வன் என்கொல்' என்னின்,
மாயைதான் அசித்து; உருவாய் மருவ மாட்டாது;
'அன்னவனும் அது ஒழிய ஆக்கமாட்டான்,
அசத்தனாம்' எனின், அதுவும் அவன்போல் நித்தம்;
முன்னவன் அவ்வசித்தை விரித்து எவையும் ஆக்கும்;
முதன்மை அதுகொடுத்தது என மொழிந்திடாரே.[1]

இனிக் கீழ்க் காணும் சிவஞானசித்திச் செய்யுளையும், அதற்கு மாதவச் சிவஞான யோகிகள் உரைத்துள்ள சிறப்புரையையும் நோக்கினால் மாயையைப் பற்றிய சைவ சித்தாந்தக் கொள்கைகள் முழுதும் இனிது விளங்குவதாகும்.

நித்தமாய், அருவாய், ஏக நிலையதாய், உலகத்திற்கோர்
வித்துமாய், அசித்தாய், எங்கும் வியாபியாய், விமலனுக்கோர்
சத்தியாய்ப் புவன போகம் தனுகரணமும் உயிர்க்காய்,
வைத்ததோர் மலமாய், மாயை மயக்கமும் செய்யு மன்றே,[2]

உரை

மாயையின் சொரூபம் கூறுவார் ''புவன போகம் தனு கரணமும் உயிர்க்காய்'' – என்றும்,

அதுவும் மாத்திமிகர் மதம் பற்றிச் சூனியத்திற் செல்லாமைப் பொருட்டு – ''உலகத்திற்கோர் வித்துமாய்'' – என்றும்,

அதுவும் கணிக வாதிகள் (பௌத்தருட் பெரும்பாலோர்) மதம் பற்றிச் சார்பினிற் செல்லாமைப்பொருட்டு – ''நித்தமாய்'' – என்றும்

அதுவும் உலகாயதர் மதம் பற்றிப் பூதங்களிற் செல்லாமைப் பொருட்டு ''அருவாய்'' – என்றும்,

அதுவும் வைசேடிகர் (தருக்க மதத்தவர்) மதம் பற்றிப் பரமாணுவிற் செல்லாமைப் பொருட்டு – ''எங்கும் வியாபியாய்'' என்றும்,

அதுவும் சாங்கியர் மதம் பற்றி முக்குணங்களிற் செல்லாமைப் பொருட்டு – ''ஏக நிலையதாய்'' – என்றும்,

அதுவும் பாற்கரியர் (பாஸ்கரர்) மதம் பற்றிப் பிரமத்திற் செல்லாமைப் பொருட்டு – ''விமலனுக்கோர் சத்தியாய்'' – என்றும்,

---

[1] கொற்றவன் குடி உமாபதி சிவாச்சாரியார். சிவப் பிரகாசம், (சென்னை, சைவ சித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம் 1969) செய்யுள் 23.

[2] சூ. 2.53

அதுவும் சிவாத்துவிதர் மதம் பற்றிச் சிற்சத்தியிற் செல்லாமைப்பொருட்டு – ''அசித்தாய்'' – என்றும்,

அதுவும் மாயாவாதி மதம் பற்றி அநிருவசனத்திற் செல்லாமைப் பொருட்டு ''வைத்ததோர்'' மலமாய் – என்றும்,

'இத்தன்மைத்தாகிய மாயை ஆணவம்போல மயக்கமே செய்யும்' என்னும் சைவருள் ஒரு சாராரை மறுத்தற்பொருட்டு – ''மயக்கமும் செய்யும்'' – என்றும் கூறினார்.

''மயக்கமும்'' – என்னும் உம்மை, அது தன்னியல்பு அன்மை உணர நின்றது.''

இவ்வாறு அமைந்துள்ளது அதன் சிறப்புரை. இவற்றால் மாயையைப் பற்றிய சைவ சித்தாந்தக் கோட்பாடு ஒரு தனி முறையாய் நிற்றல் விளங்கும்.

செய்யுளில், ''விமலனுக்கு ஓர் சத்தியாய்'' என்றது, 'பரிக்கிரக சத்தியாய்' என்றபடி. அது பற்றியே சத்தியாய் என்னாது'', ஓர் சத்தியாய்'' என்றார்.

சமண பௌத்தர்களும், தார்க்கிகர்களும் உலகத்திற்கு முதற் காரணமாகப் பரமாணுக்களைக் கொள்வர். 'அணுக்களும் வடிவுடையனவேயாதலின் அவையும் காரியமாவன அன்றிக் காரணம் ஆகா' எனச் சைவசித்தாந்தம் கூறும்.

ஆணவ மலம்

இனி உயிர்கள் அறிவுடையன ஆயினும் அவை அறியாமையையும் உடையனவாய் இருத்தல் வெளிப்படை. ஆகவே 'அவற்றிற்கு அவ்வறியாமை எதனால் வந்தது' என்னும் ஐயத்திற்கு மதங்கள் கூறும் விளக்கம் பலவாறானது. அவற்றுள் 'மாயை தான் உயிர்கட்கு அறிவை மறைத்து, அறியாமையைத் தருகின்றது என்பதே பெரும்பான்மை. ஆயினும், சைவ சித்தாந்தத்தின் கொள்கை அதற்கு மறுதலைப் பட்டதாகும்.

அஃதாவது, 'மாயை உயிர்களின் அறிவை விளக்குவதேயன்றி, மறைப்பதன்று' என்பது. 'உடம்பும், அதில் அமைந்த கருவிகளும் மாயையின் காரியம் என்பது அனைவர்க்கும் உடன்பாடு. அக்கருவிகள் உயிரின் அறிவை விளக்குகின்றனவா? மறைக்கின்றனவா? என்றும் ஆராய்ந்தால் உண்மை விளங்கும்.

விழிப்பில் அறிவு விளங்குதலும், உறக்கத்தில் அறிவு விளங்காமையும் யாவரும் அனுபவமாக அறிவன. அவற்றிற்குக் காரணம் என்ன? விழிப்பில் கருவிகள் எழுச்சியுடன் செயற்படுகின்றன; உறக்கத்தில் அவை செயற்படாது ஒடுங்கிவிடுகின்றன. இவையே அவற்றிற்குக் காரணம்.

இப்பொழுது விளங்கும், 'மாயை அறிவை மறையாது

விளக்கியே நிற்கின்றது' என்று இதனால் மாயை விளக்கிற்கு ஒப்பிடப்படுகின்றது சைவ சித்தாந்தத்தில்.

''மாயா தனுவிளக்கா மற்றுள்ளம் காணாதேல்
ஆயாதாம் ஒன்றை''[1]

என்பது சிவஞான போதம்.

'மாயை விளக்குப்போல நின்று அறிவை விளக்குவதாயின், இருள்போல நின்று அறிவை மறைப்பது எது' என்னும் ஐயம் எழுகின்றது. 'அதுதான் பாசங்களுள் முதலாவதாகச் சொல்லப் படுகின்ற ஆணவம் என்பதே' அவ்வையத்திற்கு விளக்கம். இது பற்றி ஆணவம் 'இருள்மலம்' என்றே சொல்லப்படுகின்றது.

ஆணவம் இருள்போன்றதும், மாயை விளக்குப் போன்றதும் ஆம் என்பதை,

''புகலும் மலம் ஒழித்தற்குக் கலாதிமுதல் மாயை
பொருந்தியிடும் அரன் அருளால்; போதம் தீபம்
சகலமேலாம் உடனாயவாறு போலும்;
தரும் அருளை மலம் உயிர்கள் சாராமல் மறைக்கும்;
இகலிவரும் இவை உணரின் இருள்வெளியாம் தன்மை
எய்தும்வகை தம் செய்தி யிலங்கும்''[2]

எனச் சிவப்பிரகாச நூல் விளக்குகின்றது.

உயிர்கள் அடையும் துன்பங்கள் அனைத்திற்கும் ஆணவ மலமே மூலகாரணம் என்பது சைவ சமயத்தின் உறுதியான கொள்கை. ஆயினும், சைவாகமங்களில் தவிர வேறு எந்த மெய்ப்பொருள் நூலிலும் ஆணவ மலம் பேசப்படவில்லை. 'மாயை, கன்மம்' என்ற இரண்டே பேசப்படுகின்றன. மாயை யைப் பற்றி மேற்காட்டியவாறு தமிழ் நூல்களில் கூறப்படுதல் போல, மிருகேந்திரம், மதங்க பாரமேஸ்வரம், பௌஷ்கரம் முதலிய சைவாகமங்களில் விரிவாகவே கூறப்படுகின்றன. ஆண வத்தைப் பற்றியும் அவ்வாறே.

வித்து நில உவமை

இனி, ''மாயை இறைவனின் வேறாய ஒரு தனி முதல்' என்றும், 'அசித்தாகிய மாயையிலிருந்தே அசித்தாகிய உலகம் தோன்றும்' என்றும் கூறினால், 'எல்லாம் பிரமத்தினின்றே தோன்றின' என உபநிடதங்களிலும், வாதுளம் முதலிய சில சிவாகமங்களிலும், மற்றும் புராண இதிகாசங்களிலும் கூறப் படுதல் பற்றி என்ன சொல்வது'' என்பது ஒருதடை. இதற்கு மெய்கண்டார் தக்க வகையில் விடை கூறியுள்ளார்.

---

1 சூ. 4. அதி. 2.

2 செய்யுள் — 37

''வித்துண்டா மூலம் முளைத்தவா தாரகமாம்
அத்தன்தாள் நிற்றல்''[1]

என்பதே அவ்விடை. அஃதாவது, ''தாவரங்கட்கு முதற் காரணம் விதையே என்றாலும், அந்த விதை தனியே இருப்பின் அவற்றினின்றும் தாவரங்கள் தோன்ற மாட்டா. அவை நிலத்தை ஆதாரமாகக் கொண்டு அதிற் பதிந்து நிற்பின் அந்த நிலம் குளிர்ச்சியடைந்த பொழுது அவற்றினின்றும் தாவரங்கள் தோன்றும். தாவரங்கள் உண்மையில் விதைகளின்றே தோன்றியவாயினும், அவைகளை, 'இந்த நிலத்தில் இன்ன தாவரங்கள் தோன்றின, அந்த நிலத்தில் இன்ன தாவரங்கள் தோன்றின' எனக் கூறுதலே வழக்கமாய் உள்ளது. அதுபோலத்தான் உலகிற்கு முதற்காரணம் மாயையே யாயினும், அது தனியே நின்று தன் காரியங்களைத் தோற்றுவிக்க மாட்டாது. இறைவனது சத்தியை ஆதாரமாகக் கொண்டு அதன்கண் அது பதிந்திருத்தலால், அந்தச் சத்தி சங்கற்பித்த (நினைத்த) பொழுது அதனினின்றும் உலகம் தோன்றுகின்றது; அதுபற்றி உலகம் இறைவனிடத்தினின்றே தோன்றிற்று எனக் கூறும் வழக்கம் உளதாயிற்று''. என்பதாம். மேற்காட்டிய முண்டகோபநிடத வாக்கியத்திற்றானே 'சிலந்தியினின்றும் நூல் தோன்றுதல் போல' என்னும் உவமையோடு கூட, ''நிலத் தினின்றும் ஓடதிகள் (தாவரங்கள்) தோன்றுதல் போல'' என்னும் உவமையும் கூறப்பட்டிருத்தல் இங்கு நினைக்கத்தக்கது.[2]

சுத்தாத்துவிதம்

''இவையெல்லாம் இவ்வகையில் பொருத்தம் உடையன வாய்த் தோன்றினும் உபநிடதங்களில் 'பிரமம் ஏகம்' என்றும், 'அத்துவிதம்' என்றும் இங்ஙனம் ஒருபொருளே உள்ளதாகக் கூறப்பட்டிருக்க, அவற்றிற்கு மாறாக, 'பொருள்கள் மூன்று உள்ளன; ஆறு உள்ளன' எனக் கூறி மாயையை ஒரு தனிப்பொருளாக வைத்தல் எவ்வாறு பொருந்தும்'' என்பது பெரியதொரு தடையாக நிகழ்த்தப்படுகின்றது. அதற்கு மெய்கண்டார் எளிதாக விடைகண்டுள்ளார்.

'பிரமம் ஏகம்' (ஒன்று) என்று மட்டும் உபநிடதம் கூறவில்லை, 'ஒன்றே' எனத் தேற்றேகாரம் கொடுத்தும் கூறுகின்றது. அதனால், 'பிரமமாகிய பொருள் ஒன்றேயன்றிப் பிரமங்கள்

---

1 சிவஞானபோதம் — சூ. 1. அதி. 2.

2 ''யதோர்ணநாபி: ஸ்ருஜதே க்ருஹ்ணதே ச யதா ப்ருதிவ்யாம் ஓஷதய: ஸம்பவந்தி/ யதா ஸத: புருஷாத் கேசலோமானி ததாக்ஷராத் ஸம்பவதீஹ விஸ்வம்//

—முண்டக உபநிடதம். சூத்திரம் 7.

சிலவோ, அல்லது பலவோஇல்லை என்னும் பொருள் பெறப்படு கின்றதன்றி, 'பிரமத்திற்கு வேறாக வேறுவகைப் பொருளே யில்லை என்னும் பொருள் பெறப்படவில்லை. அதனால் அது பற்றி ஐயம் இல்லை ஆயினும் 'அத்துவிதம்' என்பதும் சொல்லப் படுதலால், அது பற்றியே மிகுந்த ஆராய்ச்சியை எழுப்பி, மேற் கண்டவாறெல்லாம் அவரவரும் கூறினர். ஆயினும் மெய்கண் டார் கூறியது வேறு.

'ஏகம்' என்றதனோடு 'அத்துவிதம்' என்பதையும், 'ஏகம்' என்பதை வலியுறுத்தக் கூறியதாகவே பலரும் கொண்டனர். மேலும், 'அத்துவிதம்' என்பதற்கு 'இரண்டில்லாதது' என அவர்கள் கொண்டமையால், 'பிரமத்திற்கு வேறாக எந்தப் பொருளும் இருக்கவில்லை என்னும் கருத்து நிலைபெறும் வகை யில் தம் தம் கொள்கையை வெளியிட்டனர்.

ஆயினும் மெய்க்கண்டார் 'அத்துவிதம்' என்பதற்கு 'இரண் டில்லாதது' எனப் பொருள் கொள்ளாமல், 'இரண்டல்லாதது' எனப் பொருள் கொண்டு, 'பிரமம் தான் ஒன்றேயாயினும், பிற பொருள்களில் வேறாய்த் தோன்றாது அது அதுவாக அவற்றிலே கலந்தும், அவற்றது செயற்பாட்டிலே தானும் உடன் இயைந்தும் நிற்றல் உடையது' என விளக்கம் தந்து, 'ஏகம்' என்பது 'பிரமம் ஒன்றேயன்றி இரண்டாவது பிரமம் இல்லை' என்னும் பொருளை யும், 'அத்துவிதம்' என்பது 'ஒன்றாகிய அந்தப் பிரமம் ஏனைய பொருள்களில் வேற்றுமையின்றி இயைந்துள்ளது' என்னும் பொருளையும் தருவன என இரண்டு சொற்களாலும் வேறு வேறு பயன் இருத்தலைக் காட்டினார்.

மேலும், 'பிரம்மத்தைத் தவிர இரண்டாவதாக எந்தப் பொருளும் இல்லை' எனக் கொள்வதால் வரும் முரண்பாடுகள் பலவாதல் மேலே சிறிது காட்டப்பட்டது. இன்னும் சித்தாந்த நூல்களில் காட்டப்படுவன பல.

ஆகவே 'அத்துவிதம்' என்பது பற்றியும் சைவ சித்தாந்தம் கூறும் பொருள் உண்மைகள் சுருதிகட்கு முரண் ஆகாமையால், மாயை பற்றி அது கூறும் கருத்தும் சுருதிக்கு மாறுபட்டது அன்றாம். இது சுத்தாத்துவிதம் ஆகும்.

மாயை சிவனாலே செயற்படும்

சாங்கியர் ஆன்மாவை, 'புருடன்' எனக் கூறி, 'அவனது சந்நிதியிலே மாயை (பிரகிருதி) தன் காரியத்தைத் தோற்று விக்கும்' என்றும், 'அது காந்தத்தின் சந்நிதியில் இரும்பு அசைதல் போல்வது' என்றும் கூறினர். ஆயினும், 'பிருகிருதியின் செயற்பாட்டில் புருடனுக்கு யாதும் பங்கில்லை என்றனர். காந்தத்தின் முன்னிலையில் இரும்பு அசைதல் காந்தம் தனது

சத்தியால் அதனை ஈர்த்தலாலேயாம். அதனால், 'சடமாகிய மாயை அறிவுடைய ஒருவனாலே செயற்படுமன்றித் தானே செயற்படாது; அவ்வறிவுடையவன் ஆன்மாவாகாது, இறைவனே ஆவன்' என்கின்றது சைவ சித்தாந்தம்.

''பிரகிருதியை — மாயை — என்று அறிக, மகேசுவரனை — மாயையை உடையவன் — என்று அறிக'' என்கின்றது சுவேதாச் சுவரம் என்னும் உபநிடதம்.[1] அதனால், மாயையே யன்றி மாயையை உடையவனும் உளன்' என்பது ஆகமப் பொருள் மட்டுமன்றி, உபநிடதப் பொருளும் ஆகும். அதனால் பிரகிருதியை ஒப்புக்கொண்டு, அதனை உடையவனை 'இல்லை என்னும் சாங்கியக் கொள்கை வேதத்திற்கும்' புறம்பானதேயாகும். சாங்கியக் கொள்கை பிரமசூத்திரத்தில் பல இடங்களில் மறுக்கப் பட்டுள்ளது.

---

1 ''மாயாந்துப்ரக்ருதிம் வித்யாந்
மாயிநந்து மஹேச்வரம்'' –சுவேதாசுவர உபநிடதம் IV. 10.

திருமூலர் கூறும் முப்பொருள்

பழ. முத்தப்பன்

பன்னிரண்டு திருமுறைகளிலும் பத்தாம் திருமுறையாகிய திருமந்திரம் காலத்தால் முற்பட்டதாகும். மற்றத் திருமுறைகள் தோடுடைய சிவனை – அவனுடைய அடியார்களைப் போற்றிப் பரவிட இத்திருமுறை மட்டுமே பிற்காலச் சாத்திர நூல்களுக்கு வித்தாக அமைந்து சைவ சித்தாந்தத் தத்துவங்களை உணர்த்துகிறது. சமயப் பிணக்கர்கள் பலர் வடமொழிக்கும் தென்மொழிக்கும் வேறுபாடு காட்டுவான் வேண்டி, வடமொழி வேதம் தந்திடும் செம்மொழி என்றும், தமிழ் மொழி அத்தகையது அல்ல என்றும் கட்டுரைப்பர். ஆனால் திருமூலர் திருமந்திரத்தைப் பொருள் உணர்ந்து காண்பார்க்குத் திருமந்திரம் சாத்திரம் தந்திடும் மந்திரநூல் என்பது எளிதில் புலனாகும். பன்னிரு திருமுறைகளில் திருமந்திரம் தமிழ்வேத ஆகமநூலாக விளங்கி வடமொழிப் பித்தர்களுக்குத் தோல்வியைத் தந்து நிற்கிறது.

''நிறைமொழி மாந்தர் ஆணையிற் கிளந்த
மறைமொழி தானே மந்திரம் என்ப''

(தொல், பொருள், சூ. 490)

என்ற தொல்காப்பியச் சூத்திரப்படி நிறைமொழி மாந்தராகிய திருமூல நாயனாரால் இத்திருமுறை செய்யப் பெற்று மந்திரம் என்ற பெயரையும் பெற்றிருக்கிறது.

தத்துவத் தோற்றம்

மக்களாகப் பிறந்தவர்கள் மன உணர்வு உடையவர்கள். அவர் தம் உணர்வு நிகழ் காலத்து நிகழும் நிகழ்ச்சிகளை அறிவ தோடு இறந்தகால நிகழ்ச்சிகளையும், எதிர்கால விளைவு

களையும் ஒருவாறு கற்பனை செய்து துணியும் ஆற்றல் உடைய தாகும். இந்த உணர்வைக் கொள்கைகளாக வகைப்படுத்தி அக் கொள்கைகளால் அறிய முடியாத இன்ப துன்ப நிகழ்ச்சிகளுக்குக் காரணமாகச் சில மேலான ஆற்றல்கள் இருப்பதாக மனிதர்கள் கருதுகிறார்கள். அந்த ஆற்றல்களால் தாங்கள் நன்மையை அடையவும் தீமையை நுகராமலும் இருப்பதற்கு அந்த ஆற்றல் களை நோக்கி வேண்டுகிறார்கள். வேண்டுதல் செய்யும் தொழில் நிகழ்ச்சிக்கு வழிபாடு என்று பெயர் அமைந்து பின்னர் அந்த வழிபாடுகளே சமயக் கோட்பாடுகளாக மாறி அக்கோட்பாடுகள் தத்துவம் என்ற இலக்கண நெறியாக வடிவெடுத்தன. எனவே மக்களின் செயல் முறைகள் காலப் போக்கில் இலக்கணமாக அமைந்து விளங்கிற்று என்ற முடிவுக்கு நாம் வருவதில் தவறில்லை. சைவ சமயத்தில் தோத்திரங்கள் முன்னே தோன்றி சாத்திரங்கள் பின்னே தோன்றியமை இதற்கு ஓர் எடுத்துக்காட்டாகும்.

தத்துவத்தில் முப்பொருள்

தோத்திரமும் சாத்திரமும் பகர்ந்திடும் சைவ தத்துவங் களை மூன்றுக்குள் அடக்கி விடுவர். அந்த மூன்று 'பதி, பசு, பாசம்' என முப்பொருளாக வழங்கப் பெறும். இவற்றைத் தமிழில் இறை, உயிர், தளை எனக் கூறுவர், பதி என்ற சொல் காப்பவன் என்ற பொருளைத் தரும். தன்கீழ் உள்ளாரை நல்ல வகையில் ஆவன செய்து காப்பவன் தலைவன்; ஆதலின் பதி என்பது தலைவன் என்ற கருத்தில் வழங்கப்படுகிறது. இதைத் தமிழில் ஆண்டவன் என்ற சொல்லால் வழங்குவர்.

'பசு' என்பது பாசத்தால் கட்டப்பட்டது என்ற பொருள் தருவது. சைவ சித்தாந்தத்துள் ஆணவத்தால் கட்டப்பட்டிருக் கின்ற உயிரைக் குறிக்க இச் சொல் பயன்படுகிறது.

'பாசம்' என்பதற்குக் கட்டுவது என்பது பொருள். தமிழில் உள்ள 'கயிறு' என்ற சொல்விற்கு நேரிடைச் சொல் — வட மொழியில் 'பாசம்' என்பதாகும். இவ் வடமொழி பாசச் சொல் லைக் கயிறு என்று குறிக்காது — தளை என்ற தத்துவக் கலைச் சொல்லாகத் தமிழில் சைவப்பெருமக்கள் குறிப்பர். ஞான சம்பந்தரும்,

'ஒண் தளையாயின தவிர வரு தலைவன்'

எனக் குறிப்பார்.

திருமூலர் முப்பொருளையும் முறையாகக் கூறவில்லை என்றாலும் முப்பொருள் பற்றிய ஆகமக் கருத்துக்களை ஆங் காங்கு சுட்டிக் காட்டியுள்ளார். திருமந்திர நூலின் அமைப்புப்படி பார்க்கும் போது முதலில் யாக்கை நிலையாமை இடம் பெற் றிருப்பது குறிப்பிடத் தக்கதாகும். அப்பகுதியை நோக்குகின்ற

பொழுது திருமூலர் எண்ணம் முப்பொருளில் முதலாகச் சுட்ட வேண்டுவது பாசந்தான் போலும். மனவாசகங் கடந்தார் முதலில் பாசத்தை வைத்துப் பேசுவது இவர்தம் அடிப்படையாக இருக்க லாம். பொருள்களின் இயல்பை விளக்குமிடத்து தெரிந்ததைக் கொண்டு தெரியாததை விளக்குவது சிறப்பாகும். முப்பொருள் களில் பாசம் (உலக, உடம்பு) என்பதே நமக்கு நன்றாய்த் தெரிந்த பொருளாகும். எனவே திருமூலர் அதன் இயல்பை விளக்கிப் பின் மற்றவற்றின் இயல்புகளைக் குறிப்பிடப் புகுந்தார் போலும்.

முப்பொருளில் பாசம்

நாமும் அந்த அடிப்படையிலேயே எடுத்துக் கொண்ட முப் பொருளில் முதலாவதாகப் பாசப் பொருளைத் திருமூலர் வழிக் காண்போம். பாசம் என்பது ஆணவம் கன்மம் மாயை என்ற மூன்றினையும் உள்ளடக்கிக் கொண்டதாகும். முதலாவதாக இருப்பது ஆணவமலம். அதனை மூலமலம், சகசமலம், அருண் மலம் எனவும் கூறுவர். செம்பிலே களிம்பும், நெல்லில் உமியும் போல உயிர் என்றுளதோ, அன்று முதல் அதனோடு ஆணவம் உள்ளது. ஆன்மாவின் அறிவை அணுவாயடக்கி மறையும்படி இருட்படலம் போல மறைத்து நிற்பதனால் இதனை ஆணவ இருள் என்று கூறுவர்.

அடுத்து பாசத்தில் இடம் பெறுவது கன்மம் ஆகும். மருத் துவன் நோயாளிக்குப் பரிகாரஞ் செய்து குணப்படுத்துவது உலக இயற்கை. அதுபோலவே ஆணவ நோயுள்ள ஆன்மாவைக் குணப் படுத்தும் பொருட்டு வைத்தியநாதனாகிய இறைவன் உலகைப் படைத்து அங்கு பிறவியைத் தருகிறான். பிறவி எடுத்த உயிர் ஆணவத்தின் முனைப்பினாலே யான் எனது என்ற செருக் கோடு நல்வினை தீவினைகளைப் புரிகிறது. இவ் இருவினைகளே கன்மம் எனப்படும்.

அடுத்து நிற்பது மாயை என்னும் தளையாகும். இறைவனு டைய அளவிறந்த சத்திகளில் மாயையும் ஒன்றாகும். இம் மாயையை இறைவனுடைய பரிக்கிரக சத்தி என்பர். இறைவனது அருட் சத்தியை தாதான்மிய சத்தி என்பர். தாதான்மிய சத்தி நெருப்பும் — சூடும் போலப் பிரிவிலாச் சத்தியாகும். பரிக்கிரகசத்தி முருகனும் — அவனுடைய ஊர்தியாகிய மயிலும் போல, வேண்டும் போது கையாளவும், வேண்டாத போது பிரித்து வைக்கவும் கூடிய சத்தி ஆகும். இம்மாயை சுத்தம், சுத்தாசுத்தம், அசுத்தம் என மூன்று வகைப்படும். சுத்த மாயை சிவதத்துவம் எனவும், சுத்தாசுத்த மாயை— வித்தியாதத்துவம் எனவும், அசுத்தமாயை ஆன்மதத்துவம் எனவும் கூறப்பெறும். அந்த மூவகை மாயா காரியமாக அமைந்ததே உயிர்நிலையாகிய

உடம்பு. இவ்வுடம்பைப் போலவே மாயாகாரியமாக உள்ளது உலகம். இந்த இரண்டையும் விளக்குவதே மாயாமலம்.

இத்தகைய மூன்று மலங்களில் – நாம் ஆணவம், கன்மம் என்ற இரண்டினையும் விடுத்து மாயையை மட்டும் முதற்கண் ஆய்ந்துரைப்போம். அம்மாயையின் உடம்பு-உலகம் என்ற இரு பிரிவுகளிலும் உடம்பினை மட்டும் எடுத்துக் கொள்வோம். ஏனெனின் பாசம் என்பது விரிந்துபட்ட ஒன்று. அதிலும் ஆய்வு என்ற நிலையில் ஆயப்புகுந்தால் முடிவே காணயியலா. எனவே மூலர் தந்திடும் முப்பொருளில் பதி, பசு, பாசத்தில் உடம்பு என்ற மூன்று நிலையைக் காணப்புகுவோம்.

முன்னே குறிப்பிட்டபடி மூலர் தந்திடும் முப்பொருளில் அவரின் வைப்பு முறைப்படியே முதலில் உடம்பைக் காண்போம். ஏனெனில் உள்ளதைக் கண்டு இல்லாததைக் விளக்குவது பொருத்தமுடையதாகும். உடம்பு நம்மால் காணக் கூடியது ஒன்று. அதனை முதலில் கண்டு தெளிந்து – பின் அது இயங்க உதவும் உயிர் கண்டு – பின் அதனை இயக்கும் இறையைக் காண்பது சாலப் பொருந்தும் என்பதற்கிணங்க முதலில் உடல் பற்றிய – மூலர் தந்திடும் கருத்துக்களைக் காண்போம்.

முப்பொருளில் உடல்

உடல் என்னும் சொல் தமிழின் இயற்சொல்லே ஆகும். உள் என்ற வேர்ச் சொல்லிலிருந்து பிறந்தது ஆகும். உடல் என்ற சொல்லுக்கு ஆறுவகையான பொருட்களை அகராதிகள் குறிப் பிடுகின்றன.[1] அவை: 1. உடம்பு, 2. மெய்யெழுத்து, 3. பிறவி, 4. சாதனம், 5. பொன். 6. ஆடையின் கரைநீங்கிய பகுதி. எனவே உடல் என்ற சொல்லை பலவித கோணங்களில் ஆராய் கின்றபோது பலப்பல பொருள்கள் தோன்றினாலும் அடிப்படை யான பொருள் உடம்பைக் குறிக்கும் என்பதையும் நாம் உணர லாம். திவாகரத்தில் பொன் என்ற பொருளில் 'உடல்' குறிக்கப் பெற்றுள்ளது என்பதும், அதுபோல சாதனம் என்ற பொருளில் 'உடல்' ஈடு உரைகளில் குறிக்கப் பெற்றிருப்பதும் குறிப்பிடத் தக்கனவாகும். அது போலப் புறப்பொருள் வெண்பா மாலையில் மாறுபாடு என்ற பொருளில்[2] இடம் பெற்றிருப்பது ஆய்வுக் குரியதே.

தொல்காப்பியத்தில் உடல்

உடல் என்ற சொல் தொல்காப்பியத்தில் மூன்று அதிகாரங்

---

[1] சென்னைப் பல்கலைக் கழக வெளியீடு

[2] புறப்பொருள் வெண்பாமாலை 8–1.

களிலும் இடம் பெற்றுள்ளது. உடம்படு மெய் என்றும்,[1] உடம்பே என்றும்,[2] உடல் என்றும்,[3] உடம்படுத்தற்கு என்றும்,[4] உடன்பட்டோன்[5] என்றும், போக்குடன் என்றும்,[6] உடம்பும் உயிரும் என்றும்,[7] உடம்புநனி சுருங்கல் என்றும்[8], சொற்கள் காணப்படுகின்றன. தொல்காப்பியத்தில் இடம் பெற்ற சொற்களை ஆராய்ந்தால் உடல் என்ற சொல் உடம்பையும், உடம்படு மெய் என்ற எழுத்தையும், இசைவு என்ற பொருளையும் உணர்த்துவதை நாம் உணரமுடிகிறது. இசைவு என்ற பொருளுக்கு உடன்படல் என்ற சொல் ஏற்பட்டது உடல் என்ற அடிச் சொல்லின் வளர்ச்சியாகலாம் என்று கருத இடமிருக்கிறது. மதியுடம்படுதல், உடன்போக்கு, போக்குடம்படுதல் போன்ற சொற்கள் அதற்கு ஆதாரமாக இருப்பவை. ஏனெனில் உயிரோடு உடன்பட்டு இயங்கும் உடம்புக்கு உடல் என்று பெயர் ஏற்பட்டது போல் — ஒருவரோடு மற்றவர் உடன்படுதல் உடன்போக்கு ஆயிற்று.

திருக்குறளில் உடல்

திருக்குறளில் உடம்பு என்ற சொல் பதின்மூன்று இடங்களிலும்[9] 'உடல் என்ற சொல் இரண்டு இடங்களிலும்[10] காணப் பெறுகின்றன. உடல் என்ற அடிச் சொல்லில் இருந்து உடற்றுதல் என்ற சொல்லின் வளர்ச்சியை நாம் திருக்குறளில் காண முடிகிறது.

இவ்வாறு இலக்கிய இலக்கணங்களில் நாம் உடல் பற்றிய சொல்லையும் அதிலிருந்து தோன்றிய சொல் வளர்ச்சியையும் காணமுடிகிறது.

ஒருபொருள் குறித்த பலசொற்கள்

உடல் என்ற சொல்லுக்குப் பல பொருளை இலக்கிய இலக்கண நூல்கள் வாயிலாகக் கண்ட நாம் அந்த உடல் என்ற பொருளுக்கு வழங்கப்பெறும் பல சொற்களையும் காணுதல்

---

1 தொல்காப்பியம் (சொல்) எழுத்து. புணரி —38
2 தொல். சொல். கிளவி — 58
3 தொல். பொருள். புறம் — 5
4 தொல். பொருள். களவு — 5
5 தொல். பொருள். களவு — 24
6 மேற்படி ,, ,, — 25
7 மேற்படி ,, ,, - 26
8 தொல். பொருள், மெய் - 22
9 திருக்குறள் 80, 330, 338, 340, 345, 627, 886, 943
10 மேற்படி 65, 253

வேண்டும். அவ்வாறு காணப்புகும் நமக்கு திருமூலர் துணையாக அமைகின்றார். உடல் என்ற பொருளுக்குரிய சொற்கள் அனைத்தையும் பயன்படுத்தியே ஒரே இலக்கியம் திருமூலர் தந்த திருமந்திரமே ஆகும். எனவே தான் உடல் என்ற சொல்லுக்கு உரிய பொருள்களை இலக்கிய இலக்கணத்தில் கண்ட நாம் உடல் என்ற பொருளுக்குரிய சொற்களைத் திருமந்திரத்தில் காண விழைகின்றோம். ஏறக்குறைய – பதினொரு சொற்களைத் திருமூலர் கையாள்கிறார். உடல், கூடு, யாக்கை, ஊன், குரம்பை, ஆக்கை, காயம், பிண்டம், துன்பக் கலசம், பரகாயம், காயத்தேர் என்பன அவை. இவற்றில் ஊன் என்பதும், யாக்கை என்பதும் அவர் அதிக இடங்களில் கையாளும் சொற்களாகும். உடல்பற்றிய விரிவான எண்ணங்களை உடைய காரணத்தினால் தான் இத்தனை சொற்களை அவர் கையாள முடிந்தது. மேலும் செய்யுள் வாயிலாகத் தன் கருத்தைக் கூறப்புகுந்தமையாலும் சொற்கள் விரிவுபட்டன எனலாம். இனி, திருமூலரின் உடல் பற்றிய எண்ணங்களைப் பலவகையாகப் பகுத்துக் காண்போம்.

உடல் அமைப்பு

இன்றைய விஞ்ஞான உலகில் உடலியல் (Physiology) பற்றிய எண்ணங்கள் பல நிலையில் வளர்ந்து விரிந்துள்ளன. பிறமொழியாளரின் ஆய்வுகளாலும். இந்திய நாட்டு ஆய்வுகளாலும் உடற்கூறு பற்றிய விளக்கங்கள் பரந்துபட்டுக் காணப்படுகின்றன. இன்றைய நாகரிக உலகில் அத்தகைய ஆய்வுகள் வளர்ந்திருப்பது ஒன்றும் வியப்புக்குரியது அல்ல. ஆனால் பல நூறு ஆண்டுகளுக்கு முன்னே நாகரிகம் வளராத காலத்து – ஆய்வியல் சாதனங்கள் தோன்றாத காலத்து உடற் கூறுபற்றித் திருமூலர் எழுதியிருப்பது தான் வியப்புக்குரியதாகும். அவர் தன்னுடைய நூலில் வெறும் சமயத் தத்துவங்களை மட்டும் கூறாது – மனித உடற் கூறுபற்றிய தத்துவங்களையும் கூறியிருப்பது பெருமைக்குரியதாகும். திருமூலர் கூடுவிட்டுக் கூடு பாயும் தந்திர வித்தையால் பெரியபுராணத்தில் இடம் பெற்றது உண்மையோ-இல்லையோ அறிந்திட இயலாது. ஆனால் திருமந்திர நூலால் – உடலமைப்பைத் தெரிந்த விஞ்ஞானியாக அவர் திகழ்வது முற்றிலும் உண்மை.

திருமூலர் மனித உடலை இருவகையாகப் பிரிக்கிறார். தூல உடம்பு என்றும் சூக்கும உடம்பு என்றும் அவ்விருவகைக்குப் பெயர் கொடுப்பார்.

''எய்தும் மதிக்கலை சூக்கத்தில் ஏறியே
எய்துவது தூலம்; இருவகைப் பக்கத்துள்

எய்துங் கலைபோல ஏறி இறங்குமாம்
துய்யது சூக்கத்துத் தூலத்த காயமே''[1]

என்பது பாடல். சூக்குமம் என்பது நுண்ணுடம்பாகிய உள் உடம்பைக் குறிக்கும். இதனை இக் காலத்தார் (Sublet body) என்பர். தூல உடம்பு என்பது பருவுடாலாகிய புற உடம்பைக் குறிக்கும். இதனை இக்காலத்தார் (Physical body) என்பர். இப் பிரிவை சைவசித்தாந்த நூல்கள் அனைத்தும் ஏற்கும். மூலர் இதற்கு மேலும் உடம்பை காயம், பெருங்காயம் என இருவகை யாகப் பிரிப்பார்.

''காயம் இரண்டினுங் கலந்து கொதிக்கினும்''[2] என்பது அவரின் தொடர். ஒன்று விரும்பத் தகுந்த தூயமாயையினின்றும் தரப்படும் சிவ உலக உடம்பு. இதனை வெங்காயம் என்பர். மற்றொன்று தூவாமாயையினின்றும் தரப்பெறும் உரு உடம்பு. இதுதான் இவ்வுலக உடம்பு. இதனைப் பெருங்காயம் என்பர். இத்தகைய பெயர்களை பிற்காலத்துப் பாடலாம் 'வெங்காயம் சுக்கானால்' என்ற பாடலும் வலியுறுத்தும்.[3] இவ்வாறு உடம்பை இருவகையாகக் காட்டும் திருமூலர் பருவுடம்பின் அமைப்பையும் மிகச் சிறப்பாகக் காட்டுகிறார்.

''காலும் இரண்டு முகட்டலக்கு ஒன்றுள
பாலுள் பருங்கழி முப்பத்திரண்டுள
மேலுள கூரை பிரியும் பிரிந்தால்முன்
போலுயிர் மீளப் புக அறியாதே''[4]

இப்பாட்டால் கால் இரண்டு – முதுகெலும்பு 1, விலா எலும்பு 32 தலைமயிர் ஆகியவற்றைக் குறிக்கிறார். இப்பாட்டால் முது கெலும்பில் 32, பக்க எலும்புகள் உள்ளன என்று மூலர் குறிப்பிட்டிருப்பது அவர் ஒரு சிறந்த உடலியல் வல்லுநர் என் பதைப் புலப்படுத்துகிறது. இக்கால வல்லுநர்களும் அவ் எண்ணிக் கையில் ஒன்றுபட்டிருப்பதும் குறிப்பிடத்தக்கதாகும். மேலும் உடம்பில் 9துவாரங்கள் உண்டு என்பதை மூலர்,

'ஒன்பதுவாசல் உடையதோர் பிண்டத்துள்'[5]

என்ற தொடரால் விளக்குவார். மேலும் பத்து இடங்களில் வாயுக்கள் இருந்து உடம்பினை இயக்குகின்றன என்பது அவர் தம் கூற்று.

---

1 திருமந்திரம் பாடல். 831
2 மேற்படி பாடல். 16
3 பலபட்டடைச் சொக்கநாதப் புலவர், தனிப்பாடல் திரட்டு– பூம்புகார் பிரசுரம், பக்கம் 262
4 திருமூலர், பாட்டு 190
5 மேற்படி பாட்டு, 638

''ஒத்த இவ் ஒன்பது வாயுவும் ஒத்தன
ஒத்த இவ் வொன்பதின் மிக்க தனஞ்செயல்
ஒத்த இவ் ஒன்பதில் ஒக்க இருந்திட
ஒத்த உடலும் உயிரும் இருந்ததுவே''[1]

என்பது அப்பாடல், சிறப்பால் தம்முள் ஒத்தனவாகிய தனஞ்சயன் ஒழிந்த ஒன்பது வாயுக்கள் ஒன்பதில் உள்ளன. அவை தனஞ்சயனுடன் ஒப்பக் கலந்து உயிரையும் உடம்பையும் இயங்க வைக்கிறது என்பது அப்பாடலின் விளக்கம். ஒன்பது இடங்களில் வாயுக்கள் இருப்பதை இடகலை, பிங்கலை, சுழுமுனை, சிகுவை, புருடன், காந்தாரி, அத்தி, அலம்புடை, சங்கின், குகு என்பர். இவ்வாறு உடம்பின் அமைப்பை திருமூலப் பெருந்தகை பலவாறு விரித்துக் கூறுகிறார். இதனை மத நூல் என்ற கண்ணோட்டத் தோடு காணாது — உடலியல் நூல் எனக் கொண்டு ஆய்ந்தால் தமிழர் தம் அறிவியல் புலப்படும்.

உடம்பின் தோற்றம்

இவ்வாறு உடம்பின் அமைப்பை விரிவாக உணர்த்திய மூலர் உடலின் தோற்றம் பற்றியும் சிறப்பாகக் கூறுகிறார். இறைவ னால் தான் உடம்பு தோன்றுகிறது என்ற கருத்தும் - 10 திங்கள் தாயின் கருவறையில் இருந்து தோன்றுகிறது என்ற கருத்தும் அவருக்கு உடன்பாடே.

''நின்று யிராக்கும் நிமலன் என்ஆருயிர்
ஒன்று யிராக்கும் அளவை உடலுற
முன்று யராக்கும் உடற்குந் துணையதா
நன்றுயிர்ப் பானே நடுவு நின்றானே''[2]

என்ற இப்பாடல் மூலம் இறைவன் திருவருளால் உயிர் தோன்று கிறது என்றும் - அவ்வுயிர் வினையினை அனுபவிக்க உடல் உரு வாக்கப் பெறுகிறது என்றும் — குறிப்பிடுகிறார். இதனையே அப்பரும்[3] வலியுறுத்தலைக் காணலாம். அடுத்து உடம்பு தாயின் கருவில் முந்நூறு நாட்கள் இருந்து பிறத்தலை

'முட்டை பிறந்தது முந்நூறு நாளினில்'[4]

என்ற தொடர் வலியுறுத்தும். மேலும் இந்த உடம்பு வினைக்கு நிலைக்களனாகப் பிறந்தாலும் வினையின் பற்றுக்களை—அதாவது பாசப் பற்றுக்களை அழிப்பதற்கும் கருவியாகும் என்பதனை

---

1 மேற்படி, பாட்டு, 633

2 மேற்படி, பாட்டு, 381

3 அப்பர் 5-21-1

4 மேற்படி, பாட்டு, 207

''குரம்பை – பழப்பதியாவது பற்றறும் பாசம்
பழப்படி செய்வார்க் ககலும் மதியே''[3]

என்று பாடலில் குறிப்பிடுகிறார். மாயாகாரியமாகிய இவ்வுடம்பு தொன்றுதொட்டு வருவது. பாசப் பற்றறுக்கும் கருவியாகும் என்பது அப்பாடல் தரும் குறிப்பாகும்.

இவ்வாறு மூலர் தம் நுண்ணறிவால் உடலின் தோற்றத்தைத் தத்துவ நிலையிலும், விஞ்ஞான நிலையிலும் சுட்டிக்காட்டுவது போற்றுவதற்குரித்தாம்.

உடம்பின் நிலையாமை

உடம்பின் தோற்றம் பற்றிக் கூறிய மூலரின் கருத்துக்களை ஆய்ந்து நோக்கும்போது யாக்கை நிலையாமை பற்றி அவர் கூறும் பாடல்கள் நமக்குச் சிறந்ததொரு விருந்தாக அமைகின்றது.

யாக்கை நிலையாமை பற்றித் திருமூலர் 25 பாடல்களால் ஒரு தனித் தலைப்பாகவே அமைத்து விளக்குகின்றார். வள்ளுவப் பெருமானின் கருத்துக்களை அந்த 25 பாடல்களிலும் பரக்கக் காணமுடிகிறது என்றாலும் திருமூலரிடம் புதுமை இல்லாம லில்லை. நடைமுறை நிகழ்ச்சியை வைத்துக் கொண்டே யாக்கை நிலையாமையைச் சிறப்பாக வெளிப்படுத்துவது, திருமூலரின் தனித்திறமை ஆகும். உடம்பு நிலையாமை உடைத்து என்பதை ஒரு பாடலில் அருமையான இல்லற நிகழ்ச்சியாக வைத்துப் பாடுவார்; இதோ அப்பாடல்:

''அடப்பண்ணி வைத்தார்; அடிசிலை உண்டார்;
மடக்கொடி யாரோடு மந்தணங் கொண்டார்;
இடப்பக்கமேஇறை நொந்ததிங் கென்றார்
கிடக்கப் படுத்தார் கிடந்தொழிந் தாரே''[2]

இப்பாடலின் பொருள்

'உணவு சமைத்தற்கு வேண்டுவன வற்றை சுட்டிக் கொணர்ந்து வைத்த தலைவர், சமைத்தாயின பின்பு அவ்வுணவை உண்டார்; பின் தம் இல்லக் கிழத்தியாரொடு தனிமையில் இருந்து சிலவற்றை உசாவுதல் செய்தார்; அச் செயலுக்கிடையே, 'உடம் பில் இடப்பக்கம் சிறிது நோகின்றது' என்று சொல்லி, அது நீங்குதற்பொருட்டு ஓய்வு கொள்ளுதற்குப் படுத்தார். படுத்தவர் படுத்துவிட்டவரே ஆயினார்; மீள எழுந்திருக்க வில்லை'' என்ப தாகும்.

ஒரு சமயநூலில் இத்தகைய நிலையில் யாக்கை நிலையாமை

---

1 மேற்படி., பாட்டு, 769

2 மேற்படி., பாட்டு, 147

விளக்கப்படுவதை நாம் எண்ணுகிறபோது அச் சமய நூல் தத்துவ நூலாக மட்டும் விளங்கவில்லை; சிறந்த அறநூலாகவும், சிறந்த இலக்கிய நூலாகவும் விளங்குகிறது என்பதை உணர முடிகிறது. இத்தகைய நிலையாமையை உடைய உடம்பை உயிர் பிரிந்தபின் என்ன செய்கிறார்கள் என்பதைக் கூட திருமூலர் விளக்குகிறார். இதோ அப் பாடல்:

ஊரெலாம் கூடி ஒலிக்க அழுதிட்டுப்
பேரினை நீக்கிப் பிணமென்று பேரிட்டுச்
சூரையங் காட்டிடைக் கொண்டுபோய்ச் சுட்டிட்டு
நீரினில் மூழ்கி நினைப்பொழிந் தார்களே''

இப்பாடல் மூலம் திருமூலர் காலத்தில் உயிரற்ற உடம்பை எரியூட்டி உள்ளனர் என்பது தெரிகிறது. பிணம் என்ற பெயர் அந்த உயிரற்ற உடலுக்குச் சூட்டப்படுவதையும் நாம் உணர முடிகிறது. பிணத்தை எரித்துவிட்டு நீரில் மூழ்கி இறந்தவரை மறந்துவிடுகின்ற மனிதப் பண்பையும் பாடலில் குறிப்பிட்டிருப்பது போற்றுதற்குரித்தாகும். இதையே ஐயடிகள் காடவர்கோனும் தன்னுடைய நூலில் காட்டியிருப்பதை ஒப்பு நோக்கி உணரலாம்.[1]

உயிர் பிரிவதை அறிந்து கொள்ளுவதற்குக் கூடத் திருமூலர் உபாயங்களைக் கூறுகிறார் 'ஒன்பது வாசலும் ஒக்க அடைத்தன'[2] என்றும் 'சீக்கை விளைந்தது; செய்வினை மூட்டிற்று; அலகு பழுத்தது'[3] என்றும் அவர் குறிப்பிட்டிருப்பது சிறப்புடைத்தாகும். உயிர் பிரிகின்ற உடம்பு இரத்தம் உறைந்து வெளுக்க ஆரம்பிக்கும் என்பதைத் தான் 'அலகு பழுத்தது'' என்கிறார். இத்தகைய விஞ்ஞானக் குறிப்பு அவருக்குக் கைவந்த கலை போலும்! யாக்கை நிலையாமையின் கடைசிப் பாடல்:

''காக்கை கவரிலென் கண்டார் பழிக்கிலென்
பாற்றுளி பெய்யிலென் பல்லோர் பழிச்சிலென்
தோற்பையுள் நின்று தொழிலறச் செய்தூட்டும்
கூத்தன் புறப்பட்டுப் போன இக் கூட்டையே''.[4]

இப்பாடலின் கருத்தை அப்படியே நாலடியாரில் காணமுடிகிறது.[5] உயிர் உடம்பிலிருந்து புறப்பட்டுச் செல்லுவதும் சிறப்புடைத்தாம். உடம்பினுள் உயிர் இருப்பது 'பறந்து திரியும் பறவையைப் பிடித்து அடைத்து வைத்த பிறகு அப்பறவை எவ்வாறு அக் கூட்டினுள் அடைபட்டுக் கிடக்கிறதோ அது போன்றதாகும்'

---

1 திருவெண்பா, 8, 9
2 திருமந்திரம், 191
3 மேற்படி, 146
4 மேற்படி, 166
5 நாலடியார், யாக்கை, 10

என்றும்; உடம்பை விட்டு உயிர் பிரிவது 'அடைபட்ட பறவை அக் கூட்டிலிருந்து பறந்து ஓடுவது போன்றதாகும்' என்றும் மூலர் கூறியிருக்கும் உவமை சிறப்புடைத்தாகும். இதனையே திரு வள்ளுவனாரும் தம் நூலில் கூறியிருப்பது[1] ஒப்புநோக்கத்தக்க தாகும்.

இவ்வாறு உடம்பின் நிலையாமையை மட்டும் திருமூலர் கூறினாரில்லை. உடம்பின் இளமையும் நிலையாமை உடையதே என்பதை 'இளமை நிலையாமை' என்ற தனித் தலைப்பிலேயே பத்துப் பாடல்களில் விளக்குகிறார். 'நாள்தோறும் கிழக்கில் அழகாய்த் தோன்றி — பின் நேரம் செல்லச் செல்ல பேரொளியும் வெப்பமும் உடையதாகி — இறுதியில் மேற்கில் மறையும் போது வெப்பமும் ஒளியும் குறைந்து மறைகின்ற ஞாயிறைப் போன்றதே உடம்பில் இருக்கும் இளமை[2] என்று கூறுவது ஆய்ந்து இன்புறத் தக்கது ஆகும். அதுபோல 'பெண்மை இளமையில் கரும்பை ஒத்தும், இளமை கழிந்த போது காஞ்சிரங்காயை ஒத்தும் விளங் கும்[3] என்றும் கூறுவது சிறப்புடைத்தாகும்.

இவ்வாறு நிலையாமையைப் படம் பிடித்த திருமூலர் அவற்றை நிலையாமையிலிருந்து காப்பாற்றும் வழியையும் குறிப் பிடுகிறார். அவற்றை இனிக்காண்போம்.

திருமூலர் சித்தர் பாரம்பரியத்தைத் சார்ந்தவர் என்பதைச் சில பாடல்கள் மூலம் நாம் அறியமுடிகிறது. அப்பாடல்களே உடம்பு அழியாமையையும் இளமை அழியாமையையும் கூறு கின்றன. தியானம் என்ற தலைப்பில் உள்ள பாடல்கள் அனைத் துமே உடம்பு அழியாமையைக் கூறுவனவாகும். அப்பகுதிக்கு அருணை வடிவேல் முதலியார் அவர்கள் உரை எழுதும் போது 'பூதம் ஐந்து; தன் மாத்திரை ஐந்து; அந்தக் கரணம் நான்கு; பிரகிருதி ஒன்று என்னும் பதினைந்துடன் புருடன் என்ற ஒன்று கூட பதினாறையும் தியான முறைப்படி அவ்வவ் வாதாரங்களில் வைத்து தியானித்தல்'[4] என்று குறிப்பிடுவார். எனவே மேற் கூறப்பெற்றபடி தியானத்தைச் செய்கின்றபொழுது இறை வனுடைய திருவருளால் உடம்பு அழியாது நிலைத்திருக்கும் என்பது புலனாகிறது. இத்தகைய தியான முறையில்தான் திருமூலரும் பல ஆயிரம் ஆண்டுகள் உயிருடன் வாழ்ந்து திருமந்திர நூலைத் தந்தார் போலும்.

''நாட்டம் இரண்டும் நடுமூக்கில் வைத்திடில்
வாட்டமும் இல்லை மனைக்கும் அழிவில்லை

---

1 திருக்குறள், 338
2 திருமந்திரம், 221
3 மேற்படி, 224
4 மேற்படி, (தருமைப் பதிப்பு 1974) பக்கம் 587

ஓட்டமும் இல்லை உணர்வில்லை தானில்லை
தேட்டமும் இல்லை சிவனவன் ஆமே''[1]

என்ற பாடல் உடம்பு நிலை பெறுதற்குரிய வழிகளைக் கூறும் பாடல்களில் ஒன்றாகும். நாட்டம் இரண்டினையும் புருவ நடுவிற்கு நேராக. மூக்கு நுனியில் வைத்தல் வேண்டும். அங்ஙனம் வைத்து உயிர்ப்பு அடக்கி – அசைவற நிற்க திருவருள் ஒளி அகத்தே காணப்படும். ஒளி காணப்படவே உடம்புக்கு எவ்வகை வாட்டமும் இல்லை. அழிவும் ஏற்படாது. உயிர்ப்புப் புறஞ் செல்வதாகிய ஓட்டமும் இல்லை. புறப்புறங்கள் மாட்டுச் செல்லும் உணர்வும் இல்லை. தன்முனைப்பும் இல்லை. எவ்வகை வேட்கையும் இல்லை என்று அப்பாடல் பொருள் தருகிறது. இது போல இப்பாடலின் அடுத்த பாடலும் உடம்புக்கு அழிவு இல்லாத தியான முறையைக் கூறுகிறது. இத்தகைய கருத்துக்களைப் பார்க்கின்ற பொழுது உடம்பு என்பது தியான முறையால் அழியாமல் பாதுகாக்கக் கூடிய நிலையிலும் இறையருளால் படைக்கப்பட்டது என்பது பெறப்படுகிறது.

இதேபோல இளமை நிலையாமையைப் பற்றிச் சொல்லும் பொழுது – நரை தோன்றாமைக்கு ஓர் பாடலைத் திருமந்திரத்தில் காண முடிகிறது.

''ஏழா னதிற்சண்ட வாயுவின் வேகியாம்
தாழா நடைபல யோசனை சார்ந்திடும்
சூழான ஓரெட்டில் தோன்றா நரைதிரை
தாழான ஒன்பதிற் றான்பர காயமே''[2]

என்பது அப்பாடல். இப்பாடல் மூலம் யோகப் பயிற்சியை எட்டாண்டுகள் செய்தால் நரை திரை தோன்றா என்று தெரிகிறது.

இவ்வாறு திருமூலரின் பாடல்கள் உடம்பு நிலை பெறுவதற்கும், இளமை மறையாமல் இருப்பதற்கும் வழிமுறைகளைக் கூறுவதைப் பார்க்கும்போது திருமூலர் காலத்தில் யோகமும் தவமும் சிறந்தோங்கி யிருந்தது என்பது புலனாகிறது.

உடம்பின் பெருமைகள்

திருமூலரின் கருத்துக்களில் மிகவும் சிறப்பு வாய்ந்தது அவர் உடம்பின் பெருமைகளை எடுத்துக் கூறும் பாடல்களாகும். உடம்பு இறைவனிருக்கும் திருக்கோயில் என்பது அவரின் அசைக்க முடியா எண்ணமாகும்.

---

1 திருமந்திரம், பாடல், 584
2 பேற்படி, பாடல், 627

''உடம்பினை முன்னம் இழுக்கென் றிருந்தேன்
உடம்பினுக் குள்ளே உறுபொருள் கண்டேன்
உடம்புளே உத்தமன் கோயில்கொண் டான் என்று
உடம்பினை யானிருந் தோம்புகின் றேனே''[1]

என்ற பாடலில் 'உடம்புக்குள்ளே உத்தமன் இருக்கின்றான்' என்ற தொடர் இறைவனின் இருப்பிடம் உடம்பே என்பதை வலியுறுத்துகிறது. பிறிதோரிடத்தில்

''என்னை நன்றாக இறைவன் படைத்தனன்
தன்னை நன்றாகத் தமிழ்செய்யு மாறே''[2]

என்று அவர் குறிப்பிடுவதும் மேற்கூறிய கருத்தை வலியுறுத்துவதாகும். இத்தகைய உடம்பை இறைவனின் திருவடியை வணங்குவதற்குப் பயன்படுத்தினால் உயிருக்குப் பயனுண்டாகும் என்பதும் அவர் கருத்தாகும். இல்லையென்றால் அவ்வுடம்பு வீணே கழிதலோடு உயிரும் பயனற்றதாகிவிடும். இதையே கீழ்க்கண்ட பாடல் வலியுறுத்துகிறது.

''உடம்பார் அழியில் உயிரார் அழிவர்
திடம்பட மெய்ஞ்ஞானம் சேரவும் மாட்டார்
உடம்பை வளர்க்கும் உபாயம் அறிந்தே
உடம்பை வளர்த்தேன் உயிர்வளர்த் தேனே''[3]

இப்பாடலில் உடம்பைப் பொருளாகக் கொண்ட தன்னை அறிவுடையோர் இகழமாட்டார்கள் என்ற குறிப்பை ஆசிரியர் பெறவைப்பதும் அதன் மூலமாக நம்மை உடம்பை நிலைநிறுத்த முயலுங்கள் என்று கூறியிருப்பதும் சிறப்புடைக் கருத்துக்களாகும்.

உவமை என்னும் தவலருங் கூத்தி

உடம்பு பற்றி திருமூலர் குறிப்பிடும் பொழுது, உவமை நலம் தோன்றக் கருத்துக்களை விளக்கியிருக்கிறார். உடம்பிற்கு சிலந்தியின் கூட்டை ஆசிரியர் ஒப்புமை காட்டி அதன்மூலம் தத்துவக் கருத்துக்களை விளக்கியிருப்பது குறிப்பிடத்தக்க ஒன்றாகும். ''சிலந்தியானது தன் வாயினால் தன் உடம்பினின்றும் நூல் இழைக்கின்றது. அந்நூலால் தனக்கு வேண்டிய உணவுகளை அகப்படுத்தும் வலைகளை அமைத்துக் கொள்ளும். மேலும் தான் தங்குவதற்குரிய கூட்டையும் அமைத்துக் கொள்ளும். அத்துடன் அக் கூட்டின் மத்தியில் தான் தங்குவதற்குரிய வாய்ப்பான இடமும் அமைத்துக் கொள்ளும். அதுபோல சிவபெருமானும் ஆருயிர்கள் இருவினைக்கு ஈடாக ஆடுதல் புரியும் இடமாக உடம்

---

1 மேற்படி, 705
2 மேற்படி, 152
3 மேற்படி, 704

பினை அமைத்து அருளியுள்ளான். அவ்வுடலினின்று உயிர் ஆட்டம் புரியும். சிவபெருமானும் உடம்பகத்து அவ்வுயிர் ஐம்புலன்களை நுகர்தற் பொருட்டுத் தானும் உடன் இயைந்து ஆடல் புரிவான்'' என்று சிலந்திக் கூட்டை உடம்பிற்கு ஒப்புமை காட்டி விளக்கியுள்ளார். இத்தகைய தத்துவம் நிறைந்த உவமை இடம் பெற்ற பாடல்:

''மத்திமம் ஒத்த சிலந்தி வலயத்துள்
ஒத்தங் கிருந்து உயிருண்ணு மாறுபோல்
அத்தனும் ஐம்பொறி ஆடகத் துள்நின்று
சத்த முதல்ஐந்தும் தானுண்ணு மாறே''[1]

மற்றோரிடத்தில் பாடிவீடு ஒத்த உடம்பு என உடம்புக்குப் பாடிவீட்டை உவமை காட்டுகிறார்.[2] பகையரசன் தங்கும் இடத்தைப் பாடிவீடு என்று கூறுவதுண்டு. அதுபோல பிறவிக்கு நண்பனாம் முத்திக்குப் பகையாம் பாசம் தங்குகின்ற உடம்பைப் பாடிவீடு என்றல் பொருத்தம் தானே! அத்தகைய பாடிவீடாம் உடம்பு தோன்றுவதை மற்றோர் இடத்தில் உப்புத் திரண்டு உருவாவதை உவமையாக்கி விளக்கியுள்ளார். உலகம் ஒடுங்கும் காலத்து உடம்பும் பல தத்துவங்களாய் ஒடுங்கி முடிவில் எல்லா வற்றுடனும் மாயையில் ஒடுங்கும். ஒடுங்கி உடல் மீளவும் சிவ னருளால் தோன்றுவதுண்டு. எதுபோல என்றால் கடல் நீரில் தோன்றாது நின்ற உவர்ப்புச் சுவை – பின் தோன்றி நிற்கும் உப்பாக உருவெடுத்தது போன்றது ஆகும்.[3] இங்கு ஆசிரியர் உடம்புக்கு உப்பைக் காட்டியிருப்பது மிகவும் பொருத்தமாகும். அதுபோலக் கடலை சிவபெருமானுக்கு உவமைப்படுத்தியிருப் பதும் மிகச் சிறப்பாகும். மற்றவரெல்லாம் பிறவியைக் கடலாகக் கண்டிருக்க[4] திருமூலர் கடலை இறைவனுக்கு உவமைகாட்டி யிருப்பது சிறப்புடையதாகும்.[5]

இவ்வாறு உடம்பிற்குப் பலவிதமான உவமையைக் காட்டிய திருமூலர் உடம்புக்குள்ளே இறைவன் இருக்கின்றான் என்ற கருத்தைக் கூற வரும்போது,

''வேயின் எழுங்கனல் போலேஇம் மெய்யெனும்
கோயில் இருந்து குடிகொண்ட கோன்நந்தி''[6]

---

1 மேற்படி, *2131*
2 மேற்படி, *1263*
3 மேற்படி, *476*
4 திருக்குறள், *10*
5 திருமந்திரம், *474*
6 திருமந்திரம், *160*

என்று உவமை காட்டி விளக்குகிறார். இங்கு உடம்புக்கு மூங்கி லும் இறைவனுக்குத் தீயும் உவமை காட்டப் பட்டுள்ளது.

இத்தகைய உவமை நலத்தால் உடம்பினைப் பாராட்டி மகிழும் திருமூலர் பாங்கினை மற்றவர்களிடத்தில் காண இய லாது. இன்னும் ஆய்ந்து பார்க்கின்ற போது பல உவமை நலன் களைக் காணமுடியும்.

திருமூலர் காட்டும் உயிர்

முப்பொருள் இயல்பை சித்தாந்தம் குறிப்பிடும் பொழுது ஒன்றோடு ஒன்றை தொடர்பு படுத்தித்தான் குறிப்பிடும். சிவ ஞானபோத சூத்திரம் கூட முப்பொருளையும் வகைப்படுத்திக் கூறாது மூன்றையும் பிணைத்துக் கூறுவதை சான்றாகக் காட்ட லாம். எனவே திருமூலர் காட்டும் உயிரை நாம் காணுகிறபோது அதோடு இணைந்து வருகின்ற உடம்பையும் இறைவனையும் ஆங்காங்கு குறித்துச் செல்லுதல் வேண்டும். உயிர் என்பதைச் சித்தாந்தம் பசு என்று குறிப்பிடும். பசு என்பதற்கு பாசத்தால் கட்டப்பட்டது என்பது பொருள்[1]. இயற்கையிலேயே ஆணவத் தால் கட்டுப்பட்டதால் உயிரை அது குறிக்கிறது.

காணப்படுகின்ற உலகம் அறிவுடையது என்றும் அறிவு இல்லாதது என்றும் இருநிறப்பட்டு நிற்கும். அதில் அறிவுடை உலகத்தையே உயிர் என்று கூறுவார்கள். இதை வடசொல்லால் சேதனப் பிரபஞ்சம் என்பர். திருமூலர் இதனை குறிப்பிடும் பொழுது இதுதான் உயிர் என்று குறிப்பிடாது பொதுவாக உயிரினுடைய இலக்கணத்தைக் குறித்துச் செல்லுகின்றார்.

உயிர் என்பதை அடைமொழி அடுத்த சொல்லாகவும், சீவன் என்றும், பாசம் என்றும், ஆவி என்றும் பிறசொல்லாலும் குறிக் கின்றார். உயிரைப்பற்றிய கருத்துக்களைச் சொல்லும் பொழுது உயிர் நிலையாமையை முதற்கண் கூறி பிறகு அவ்வுயிர் இறை வனின் திருவடியை அடைவதற்கு பயன்படும் ஒரு கருவி என்றும், உயிரின் வகைகள் இத்துணை என்றும், உயிரைப் பிறவித்துன்பத் திலிருந்து விடுவிக்க மேற்கொள்ளும் தவமுறைகளையும் திருமூலர் காட்டிச் செல்லுகிறார். அவற்றை முறையாகக் காண்போம்.

உயிரானது மெய், வாய், கண், மூக்கு செவி என்னும் ஐம்புலத்தார்க்கு உரிமையாக விளைந்து கிடக்கும் விளைநில மாகும். அந்த ஐம்புலத்தாரும் அவ் விளைநிலத்தினைத் தம்வழி இழுத்துக் காத்து நின்றனர். இந்த ஐவரும் சிவபெருமானின்

---

[1] முப்பொருள் இயல்பு. ஆசிரியர் சி. அருணைவடிவேலு முதலியார், சைவ சித்தாந்த மகா சமாஜம் (1976) பக்கம், 50

திரு ஆணை வழி நடப்பவர் ஆவர். இக்கருத்தைக் கீழ்வரும் பாடல் உணர்த்துகிறது.

''ஐவர்க்கொருசெய் விளைந்து கிட்ந்தது
ஐவரும் அச்செய்யை காத்து வருவர்கள்''[1]

உயிர் நிலையாமையை ஆசிரியர் உவமையின் மூலமாக வெளிப் படுத்துகிறார். பலவாகிய பயன் மரங்களும் செந்தளிர்கள்உடைய தாய் இருந்து நன்றாக தழைத்து செழித்து காட்சி தந்தாலும் என்றாவது ஒருநாள் அவை பழுப்புற்று உதிர்ந்து மரத்தை விட்டு கழிந்துதான் ஆகவேண்டும். அதுபோலத்தான் நம்முடைய உயிரும் என்றாவது ஒருநாள் உடம்பை விட்டு கழிந்துதான் ஆகும், என்று எடுத்த உடனேயே உடம்பின் தன்மையையும் கூறி அது நிலை யாமை உடையது என்ற விதியையும் வகுத்து விடுகிறார். உயிர் நிலையாமையைப் பற்றி 10 பாடல்களில் ஆசிரியர் கூறும் பொழுது அக்கருத்துக்கள் இறைவன் ஒருவன் தான் நிலைத்த பொருள் என்பதைச் சுட்டி விடுகிறது. இவ்வாறு உயிரின் நிலை யாமையைக் கூறிய ஆசிரியர் அடுத்து உயிரைப் பற்றிய தத்துவக் கருத்துக்களை கூறுவதைக் காண்போம்.

உயிர் - தத்துவக் கருத்துக்கள்

உயிர்களானவை இறைவனின் ஆணையால் தான் உலகில் தோன்றுகின்றன என்பது சித்தாந்தத்தின் தலையாய கொள்கை ஆகும். இதனைத் திருமூலர்,

' போக்கும் வரவும் புனிதன் அருள்புரிந்
தாக்கமுஞ் சிந்தைய தாகின்ற காலத்து''[2]

என்ற வரிகளால் வெளிப்படுத்துகிறார். இவ்வரி தந்திடும்பொருள் அனைத்தையும் ஒடுக்கும் அறனே முழுமுதல் ஆகலின் போக்காகிய பேரொடுக்கத்தையும், புதுப் படைப்பினையும் செய்பவன் சிவ பெருமானே ஆவான் என்பதாகும். இதனையே பின்னால் வந்த சிவஞானபோதமும் தன் இரண்டாம் சூத்திரத்தில்,

' போக்குவரவு புரிய ஆணையின்''[3] என்று குறிப்பிடும்.

அவ்வுயிர்கள் எண்ணிக்கை அற்றவை என்பது திருமூலரின் துணிந்தமுடிபாகும்.

' மேவிய சிவன் வடிவது சொல்விடில்
கோவின் மயிரொன்று நூறுடன் கூறிட்டு
மேவிய கூறது ஆயிர மாயினால்
ஆவியின் கூறுநூ றாயிரத் தொன்றாமே''[4]

---

1 திருமந்திரம், 230
2 மேற்படி, 380
3 சிவஞானபோதம், சூத்திரம்-2
4 திருமந்திரம், 1974

இப்பாட்டின் பொருள் உடல், கலன், உலகம், ஊண் முதலிய வற்றுடன் பொருந்திய ஆறு உயிரின் வடிவினைக் கூறுவோமே யானால் (அதாவது அதனின் எண்ணிக்கையைக் கூறுவோமே யானால்) எண்ணிலடங்காது என்பதாகும். இதனையே பின்னால் வந்த திருவருட்பயன் ஆசிரியரும்,[1] பின்கண்டவாறு திருவள்ளு வரும்,

''துறந்தார் பெருமை துணைக்கூறின் வையத்து
இறந்தாரை எண்ணிக்கொண் டற்று''[2]

என்று குறிப்பிடுகின்றனர்.

உயிரின் வகைகள்

உலகில் தோன்றிய உயிர்களை சைவ சித்தாந்தம் பாசத்தின் அடிப்படையில் மூன்று வகையாகப் பிரிக்கும். சைவசித்தாந்தங் களுக்கு அடிப்படையாக விளங்கிய திருமூலரும் அம்மூவரையும் 11 வகையாக குறிப்பிடுவர். முதலில் மூன்று பிரிவினருக்கும் விளக்கம் கூறும் திருப்பாடல் பின் வந்த தத்துவநூல்களுக்கு அடிப்படையாக விளங்குவதை நாம் ஆய்ந்தறியும் பொழுது பெறலாம்.

''விஞ்ஞானர் ஆன கேவல மேவுவோர்
விஞ்ஞானர் மாயையில் தங்கும் இருமலர்
அஞ்ஞானர் அச்சகலத்தர் சகலராம்
விஞ்ஞான ராதிகள் ஒன்பான் வேலுயிர்களே''[3]

ஆணவ மலம் மட்டும் இருப்போர் விஞ்ஞானகலர். ஆணவம், கன்மம் இருமலங்களும் உடையோர் பிரளயாகலர் ஆவர். ஆணவம், கன்மம், மாயை எனும் மும்மலங்களும் உடையோர் சகலர் ஆவர். இவ்வாறு இப்பாடலில் உயிர்கள் பிரித்துக் காட்டப் பெறுகின்றன. ஆனால் மூவகை சீவவர்க்கத்தைக் கூறும் திரு மூலரின் கருத்துக்களில் பிரளயாகலர் என்ற பெயரைக் காண முடியவில்லை. இருமலர் என்றே ஆசிரியர் குறிப்பிடுகின்றார். ஆயின் பின்னர் வந்த சித்தாந்த நூல்கள் அச்சொல்லைக் குறிப்பிடு கின்றன. சிவஞானசித்தியாரும்,

''உரைதரும் இப் பசுவர்க்கம் உணரின் மூன்றாம்
உயரும்விஞ்ஞானகலர்பிரளயாகலர் சகலர்''[4]

என்று குறிப்பிடுகின்றது. இது திருமூலருக்குப் பின் ஏற்பட்ட தத்துவ வளர்ச்சியை எடுத்துக்காட்டுவதாகும்.

---

1 திருவருட்பயன், சூத்திரம் - 11
2 திருக்குறள், 22
3 திருமந்திரம், 481
4 சிவஞான சித்தியார், 8-1

விஞ்ஞானகலரை ஆசிரியர் சிவபெருமானாகவே காட்டி மகிழ்கின்றார். ஒரு மலம் உடையோர் முழுமுதற் சிவனே ஆவர் என்பது அவர் கூறும் வாக்காகும்.[1] அதற்குக் காரணம் ஆணவ மலம் அழியாது ஆதலால் முக்தி உலகிலும் பாடாணம் போன்று இருப்பதால் சிவன் தன்மை அடைகிறது போலும்.

பிராணாயாமம்

உடம்பில் இடம்பெறுகின்ற உயிரானது ஐம்பொறிகளைத் தனக்கு இடனாகக் கொள்ளும். ஐம்புலன்களில் காணப்பெறும் வளிநிலையை பிராணாயாமம் என்று குறிப்பிடுவர். அதனை ஆசிரியர் தனித் தலைப்பாகவே குறிப்பிடுகிறார். அந்த பிராணா யாமத்தில் தான் உடம்புக்கும் உயிருக்கும் உள்ள நட்பை ஆசிரியர் வெளிப்படுத்துகிறார். ஆரூயிர் நிலத்தில் பிறந்தால், எவ்விதமான துணையும் இன்றி காற்றை சுவாசிக்க ஆரம்பிக்கின்றது. எனவே உயிர் வாழ்வதற்கு வளிநிலை மிகவும் இன்றியமையாதது என்று குறிப்பிடுகின்றது. அதனை குறிப்பிடும் வரி,

''புள்ளினும் மிக்க புரவியை மேற்கொண்டாற்''[2]

என்பதாகும். புள் என்பது பறவையைக் குறிப்பதல்ல. பறவை யின் ஒரு இனத்தைக் குறிப்பதாகும். அவ்வினம் முட்டையிலிருந்து வெளிவந்த உடனேயே பறப்பதாகும். உடம்பு நிலத்திற்கு வந்த தும் உயிர் இயங்குவதை வெளிப்படுத்தும் பிராணவாயு இயற்கை யாகவே அமைந்து விடுவதற்கு அவ்வுவமை பயன்படுத்தப் பெறு கிறது. வள்ளுவரும் பின்வருமாறு கூறுகிறார்.

''குடம்பை தனித்தொழியப் புட்பறந் தற்றே
உடம்பொடு உயிரிடை நட்பு''[3]

உயிர்களை ஐந்துவகையாக பிரித்துக் கண்ட நாம் உயிர் இயங்கு வதை வெளிப்படுத்தும் வளிநிலையையும் கண்டோம்.

உயிர் வெளிப்படுதல்

திருமூலர் கரு உற்பத்தி என்ற தலைப்பில் உயிர் தோன்று வதைப் பற்றி குறிப்பிடுகிறார். அப்பகுதி உடல்நூல் கருத்துக் களைத் திருமூலர் அறிந்திருக்கின்றார் என்பதற்குச் சான்றாகவும் விளங்குகிறது. அத்துடன் அல்லாது சமய அடிப்படையில் பார்க் கும் பொழுது உயிர் என்பது இறைவன் தருகின்ற அருளது சிறப்பு என்பதும் புலனாகின்றது. பூவினகத்துத் தங்கி இருக்கும் நறுமணத்தை ஓவாது சுழலும் காற்று வெளிப்படுத்தி உலகத்தில்

---

1 திருமந்திரம், 479
2 மேற்படி, 548
3 திருக்குறள், 338

கொண்டு வந்து பரப்புவதுபோல அருவுடம்புடன் கருவில் கூடிய ஆருயிரை அங்கு பொருந்திய காற்றுக்கள் சிறிதுசிறிதாக வளர்ந்து உயிர்க்காற்று என்று வந்தஉடன் உடம்பிலிருந்து கரு வெளிப் படுகிறது என்று ஆசிரியர் ஒரு பாடலில்[1] குறிப்பிடுகிறார். 5-ஆம் நூற்றாண்டில் எழுந்த ஒரு சமய இலக்கியத்தில் இந்த அளவிற்கு உடற் கூறுகள் கூறப்பெற்றிருக்குமானால் தமிழர் தம் நாகரிகத்தை என்னவென்று போற்றுவது.

உடம்பில் உயிர் தங்குவது இன்பம் எய்துதற்கே ஆகும். அதைப்பொருந்தச் செய்பவனும் இறைவனே ஆவான். இதை,

''இன்பால் உயிர்நிலை செய்த இறையோங்கும்
நின்பால் ஒருவனை நாடுகின்றேனே''[2]

என்று கூறுகிறார். இங்கு நாமொன்றும் காணுதல் வேண்டும். இன்பம் எய்துவதற்கு உயிரும் உடலும் இருக்கிறது என்ற நிலை யில் அவ்வின்பம் சிற்றின்பம் அல்ல பேரின்பம் என்பதை மறந்து விடுதல் கூடாது.

உயிர் என்பது சிவனே

கருவிலிருந்து வெளிப்படும் உயிர் என்பது பஞ்சேந்திரியங்கள் அல்ல. மனம் முதலிய அந்தக் கரணங்களும் அல்ல. பிராண வாயுவும் அல்ல. பின் எதுதான் என்ற வினா எழும். அதற்கு திருமூலர் கூறும் பதில் – ''புகுந்துநின்றான் உடலாய் உயிராய்''[3] என்பதாகும். அதாவது இறைவன் தான் ஜீவனிடத்தில் சிவனாக நிற்கின்றான் என்று விளக்கப்பெறுகிறது. மேலும் உயிர் என்ப தற்கு சிவனாக மட்டும் கூறாது சித்தாந்த நெறிப்படி உயிர் என்பது மேற்கூறப்பட்ட பொருளல்ல. அறிவு தான் உயிர் என்பதையும் திருமூலர் கூறாமல் விடுத்தாரில்லை.

''அறிவறி வென்ற அறிவு மனாதி
அறிவுக் கறிவாம் பதியும் அனாதி
அறிவினைக் கட்டிய பாசம் அனாதி
அறிவு பதியிற் பிறப்பறுந் தானே''[4]

இப்பாடல் சித்தாந்தத்திற்கே வித்தாகும். ஆருயிரை அறி வென்றும், பேருயிரை பரமான்மா என்றும் குறிப்பிடுவார். இத்தகைய ஆன்மாக்கள் பிறவிக்கு தொடக்கமாகவும் இறுதியாக வும் இருக்கின்றன என்பது திருமூலரின் எண்ணமாகும்.

உடம்பைச் சாருகிற காலத்தில் உடம்பாகவும், பதியைச்

---

1 திருமந்திரம், 441
2 திருமந்திரம், 445
3 திருமந்திரம், 398
4 திருமந்திரம், 2366

சாருகிற காலத்தில் பதியாகவும் விளங்குகிற காரணத்தால் ஆன்மாவை சதசத்து என்று கூறுவார்கள். இதனைத் திருமூலரும் அடியெடுத்துக் கூறியுள்ளார்.

''பாசம் பயிலுயிர் தானே பரமுதல்
பாசம் பயிலுயிர் தானே பசுவென்ப
பாசம் பயிலப் பதிபர மாதலாற்
பாசம் பயிலப் பதிபசு வாகுமே''[1]

இப்பாடல் பாசத்துடன் இருக்கும் உயிர் பாசமாகவும் பாசத்தைப் பதியின் அருளால் நீக்கிய பிறகு பதியைச் சாருகின்ற பொழுது பதியாகவும் இருக்கின்றது என்பதைக் குறிப்பிடுவதாகும். இதனையே பின்னர் வந்த சிவஞானபோத மாமுனிவரும்.

''யாவையும் சூனியம் சத்தெதிரா தலின்
சத்தே அறியாது அசத்திலது அறியாது
இருதிறம் அறிவுளது இரண்டல ஆன்மா''[2]

என்று குறிப்பிடுகின்றார்.

எனவே திருமூலரின் கருத்தின்படி உயிர் என்பது உலகைச் சார்ந்திருக்கின்ற பொழுது பதியாகவும் விளங்குகின்றது என்பது தெள்ளத் தெளிவாகிறது.

உயிர் முக்தி அடைதல்

உயிரின் தோற்றத்தையும் அதன் வகைகளையும், உயிரின் தத்துவங்களையும், உயிர்சிவமாக வீற்றிருப்பதையும் விளக்கிக் காட்டிய திருமூலர் இறுதியாக முக்தி அடைதலை குறிப்பிடும் பொழுது நால்வகை நெறிகளை விளக்கிக் காட்டுகிறார். அந்நெறிகளால் நாம் பெறுவது ஞானம் ஆகும். ஞானத்தின் மிக்க அறநெறி நாட்டில் இல்லை என்றும், ஞானத்தின் மிக்க சமயம் நல்லதல்ல என்றும், ஞானத்தின் மிக்கவை நல் முக்தி நல்காவாம் என்றும், திருமூலர் குறிப்பிடுகிறார்[3]. இதனையே ஞானசம்பந்தப் பெருமானும் தேவாரப் பாசுரத்தில் குறிப்பிட்டுள்ளார்.[4]

எனவே அந்த ஞானநெறியால் இறைவனைக் காண்பதுதான் முக்தி பெறுவதற்கு வழி ஆகும். தனக்கு வேறாய் தன்னை அடிமைப்படுத்தி தன்னுள் அடக்கும் ஆணவப் பாசத்தையும் அப்பாச ஆற்றலைத் தேய்த்து அடக்கும் வினையையும், அவ்வினை காரணமாக விளையும் பிறப்பு இறப்பு நிலைகளையும், அந்நிலை

---

1 திருமந்திரம், 2384
2 சிவஞானபோதம், சூத்திரம் 7
3 திருமந்திரம், 1440
4 சம்பந்தர் தேவாரம், 1448

களுக்குக் கருவியாக அமையும் மூலப் பிரகிருதியையும், உயிரானது ஞானத்தால் உணர்ந்து கொள்ளுமே. ஆனால் அப்பொழுது உயிரானது முக்தியைப் பெறும் என்பது திருமூலரின் எண்ணமாகும்.[1] அந்த முக்தியை அடையும் பொழுது சிவலோகத்தை அடைகின்ற சாலோகத்தையும், சிவன் அண்மையை அடைகின்ற சாமீபத்தையும், சிவனுருவாக மாறுகின்ற சாரூபத்தையும், சிவனாகவே மாறுகின்ற சாயுச்சியத்தையும் திருமூலர் நான்கு அதிகாரங்களாகவே குறிப்பிடுகின்றார்.

உயிரானது முத்தியைப் பெறுவதற்கு இறைவன் தருகின்ற அருளை மலபரிபாகம் என்றும், சத்திநிபாதம் என்றும் குறிப்பிடுவார்கள். அவ்விரண்டு நிகழ்ச்சியையும் திருமூலர் இரண்டு அதிகாரங்களாகக் குறிப்பிடுகின்றார். இருட்டறையில் இருக்கின்ற குருட்டுக்கிழவனை மூலையில் இருந்த குமரி ஆனவள் கூடினால் எப்படி இருக்குமோ அதுபோல அறியாமையாகிய உயிரின் தன்மையை திருவருள் சக்தியானது போக்கி அவ்வுயிரினிடத்தில் சிவமணம் கமழும்படி செய்கிறது என்பதை ஆசிரியர் சத்திநிபாத அதிகாரத்தில் குறிப்பிடுகிறார்.[2] அதுபோல இருவினை ஒப்பினால் உயிருக்கு முக்தி கிடைத்தலும் உண்டு என்பதை,

''இருவினை நேரொப்பில் இன்னருட்சத்தி
குருவென வந்து குணம்பல நீக்கித்
தருமெனு ஞானத்தால் தன்செயலற்றால்
திரிமலந் தீர்ந்து சிவனவனாமே''[3]

என்ற பாடல் மூலம் விளக்குகிறார். இதனையே பின்னால் வந்த சிவஞானபோத ஆசிரியரும்,[4] சிவப்பிரகாச நூலாசிரியரும்.[5] விரிவாக்கிச் சென்றுள்ளனர். முக்தி அடைவதற்கு ஆசிரியர் அட்டமாசித்தி, அட்டாங்கயோகம், காயசித்தி உபாயம், அவா அறுத்தல், பஞ்சாக்கிரம் கூறல் ஆகியவற்றையும் குறிப்பிடுகிறார்.

அணைந்தோர் தன்மை

புற உலக வாழ்வில் முக்தி அடைந்தோரை வடமொழியில் சீவன் முத்தர் என்பர். உலகப்பொருளிள்களில் பற்றற்று முதல்வனது திருவருளால் முதல்வனைச் சார்ந்து – ஒன்றி – நின்று இன்புற்றோர் சீவன் முத்தர் ஆவர். இத்தகையோருக்குத்தான் பொருள்களுடைய உண்மை இயல்பு குற்றமின்றித் தெரியும்.

---

1 திருமந்திரம், *1458*
2 மேற்படி, *1488*
3 மேற்படி, *1501*
4 சிவஞானபோதம், *8-2-1*
5 சிவப்பிரகாசம், பொது-*30*

இவர்களே இறைவனின் உண்மை இயல்பைக் கூறுவோர் ஆவர். இதனால்தான் வள்ளுவரும் நீத்தார் பெருமையை பாயிர இயலில் வைத்துள்ளார். இத்தகைய அணைந்தோர் தன்மையை திருமூலர் 23 பாடல்களில் குறிப்பிடுகிறார். அதிலொரு பாடல்,

''சித்தஞ் சிவமாய் மலமூன்றுஞ் செற்றவர்
அத்தச் சிவமாவர் தோயார் மலபந்தங்
கத்துஞ் சிலுகுங் கலகமுங் கைகாணார்
சத்தம் பரவிந்து தானாமென் றெண்ணியே''[1]

என்பதாகும். இடையறாது திருவைந்தெழுத்தையே கணிக்கும் நற்றவப்பேற்றால் தியானிப்போர் நெஞ்சகம், சிவனிருக்கையாய் சிவவடிவாய்த்திகழும். அச்சிவ புண்ணியப் பேற்றினர், மும்மலப் பிணிப்பும், அற்றவராவர். எனவே அவர்கள் பால் பிதற்றுரையும் சிறு சண்டையும், பெரும் பெரும் பூசலும் உண்டாகா. சொல்லும் பொருளும் பரவிந்துவாகிய மாயாகாரியம் என்று விட்டொழிவர் என்ற ஆழ்ந்தபொருளை அப்பாடல் தருகிறது. இத்தத்துவம் தன் வாழ்வில் நடந்ததாக மணிவாசகர் குறிப்பிடுவதை[2] இங்கு நாம் குறிப்பிடலாம். இவ்வாறு அணைந்தோரது சிறப்பை உணர்ந்து தான் சிவஞானபோத ஆசிரியரும் தன் பன்னிரண்டு சூத்திரங்களில் 12-ஆம் சூத்திரமாக வைத்துச் சிறப்பித்துள்ளார்.

அணைந்தோர் தன்மை அடைய திருவைந்தெழுத்துமந்திரம் மிகச் சிறப்பு என்பதைப் பல இடங்களில் ஆசிரியர் குறிப்பர். திருவைந்தெழுத்தைத் தூலபஞ்சாக்கரம்[3] என்றும், சூக்கும பஞ் சாக்கரம்[4] என்றும் குறிப்பர். மேலும் திருமூலர் தந்திடும் மற்று மொரு ஒலிப்பு அதிசூக்கும பஞ்சாக்கரம்[5] ஆகும்.

''நமவென்னும் நாமத்தை நாவில் ஒடுக்கிச்
சிவமென்னும் நாமத்தைச் சிந்தையுள் ஏற்றப்
பவமது தீரும்[6] என்றும்,
''சிவாயசிவசிவ என்றென்றே சிந்தை
அவாயங்கெட ஆனந்த மாமே''[7]

என்றும் அவர் கூறும் தொடர்கள் சிந்தனைக்கு விருந்தாகும்.

இவ்வாறு இவ்வுலக முக்தியைக் காட்டி நல்லடியார் பலரை நானிலத்தில் உருவாக்க முனைகின்றார் திருமூலர்.

---

1 திருமந்திரம், 2928
2 அச்சோப்பத்து, 1
3 நமசிவாய
4 சிவாயநம
5 சிவயசிவ
6 திருமந்திரம், 2670
7 திருமந்திரம், 2669

இவ்வாறு உயிர் பற்றி நிலையாமை முதலாகச் சொல்லத் தொடங்கிய தம் கருத்தை பலவாறாக விளக்கி உயிர் என்பது கூட முத்தி பெறுவதற்குத் துணையாக இருக்கிறது என்று கூறி முடிக்கிறார். அந்த உயிர் உடலை விட்டுப் பிரிந்தால் மீண்டும் உடலில் வந்து புகுதல் இயலாது என்பது அவரின் திட்டவட்ட மான முடிவாகும்.

''மேலுள கூரை பிரியும் பிரிந்தால்முன்
போலுயிர் மீளப் புகஅறி யாதே''[1]

என்ற பாடல் மூலம் நாம் அந்தக் கருத்தை உறுதிப்படுத்திக் கொள்ள முடிகிறது. இதையேதான் அப்பரடிகளும் 'கால் கொடுத்து இருக்க இயற்றி' என்ற திருவிருத்தம்[2] மூலம் தெளிவு படுத்தியுள்ளார். உடலை விட்டு உயிர் பிரிகின்றபோது, உயிர்ப் பானது இடம், வலமாறிச் செல்லும் என்பது திருமூலர் தந்த உயிர்க்கூறு ஆகும். இன்றைய மருத்துவர்கள் இக்குறிப்பைக் கொண்டுதான் உயிர் பிரிவதற்குரிய நாளில் மணிக்கணக்கை முடிவு செய்கிறார்கள்.

உயிர் பிரிந்தபின் ஓர் உடலை விட்டுச் சென்றது மற்றோர் உடலில் புகுவதைத் திருமூலர் அச்சுமாறுதல் என்பார். அச்சு மாறுதல் என்பதாவது பருவ உடம்பு மாறுதலாகும். பருவ உடம்பு மாறுதலாவது ஆண்பெண்ணாக மாறலாம். பெண் ஆணாக மாறலாம். உயர்திணை, அஃறிணையாக மாறலாம். அஃறிணை உயர்திணையாக மாறலாம். இத்தகைய மாற்றத் தால் உயிர் முத்தி அடையும் வரை ஏதேனும் ஒருடம்பில் வாழ்ந்து கொண்டே இருக்கிறது.

உயிரால் இறைவனைக் கண்டு அவ்விறைவனையே உயிரில் கொள்ளுதல் உயிர்க்குரிய சிறப்பாகும். இதனை ஆசிரியர்,

''சத்தி நல்ஆன்மா சதாசிவம் தானே''[3]

எனக் குறிப்பிடுவார்.

இத்தகைய குறிப்புகள் மூலம் திருமூலரின் உயிர் பற்றிய கருத்துக்களை நாம் அறிந்து கொள்ள முடிகிறது. மேலும் இக்கால விஞ்ஞான ஆய்வுக்கு அவை அடிப்படையாக அமையும் பொழுது தமிழர்தம் அறிவாற்றலும் புலப்பட்டுச் செம்மாந்த நிலை தருகிறது. திருமூலரின் இத்தத்துவக் கருத்துக்களைக் கொண்டே பின்னே வந்த பதினான்கு சாத்திரங்களும் 'பசுநிலை' என்னும் ஆன்மநிலையைச் சூத்திரங்களாகப் படைத்துத் தந்தன.

---

1 திருமந்திரம், 190
2 அப்பர்—திருமுறை, 4 - திருமறைக் காட்டுப் பதிகம்
3 திருமந்திரம், 1728

திருமூலர் திருவடி போற்றிச் சாத்திரக் கருத்துக்களையும் காண் போமாக.

இறைவன்

சைவசமயக் கடவுளை சிவம் என்னும் பெயரால் குறிப்பினும் தத்துவமுறையில் கூறும் பொழுது பதி என்றே குறிப்பிடு வார்கள். சிவம் என்பது மங்கலம் என்ற பொருளைத் தரும். மங்கலமாவது நன்மை ஆகும். நன்மையே வடிவானது இறை யருள் ஆதலால் அதனைச் சிவம் என்பர் என்று அருணை வடிவேலு முதலியார் அவர்கள் குறிப்பிடுவார்கள்.[1]

இறைவனைச் சிவன் என்ற சொல்லால் திருமூலர்தான் முதன்முதலில் குறிக்கின்றார்.

'சிவனோடு ஒக்கும் தெய்வம் தேடினும் இல்லை'[2]

என்பது அவர் வாக்கு. நாவுக்கரசு பெருமானும் சிவன் எனும் நாமம் தனக்கே உடைய செம்மேனி அம்மான் என்பார். அது போல மாதவச் சிவஞானயோகிகள் சிவன் என்னும் சொல்லுக்கு பெயர்க்காரணத்தைக் குறிப்பிடும் பொழுது,

''குறைவிலா மங்கலக் குணத்தன் ஆதலின்
நிறைமலம் அநாதியின் நீங்கி நிற்றலின்
அறைகுவர் சிவன்என அறிவின் மேலவர்
இறைஅவன் பெருமையை யாவர்கூறுவார்'[3]

என்று குறிப்பிடுவார். எனவே சிவன் என்ற சொல்லுக்கு மங்கலம் என்பதும், நன்மையைத் தருபவன் என்ற பொருளும் அமைந் துள்ளது என்பது உறுதி. சிவன் என்ற சொல்லால் மட்டுமன்றி நந்தி, ஆதி, ஈசன், இறைவன், தேவன், அரன், அமரர்பிரான், செல்வன், வேங்கடநாதன், வானவர்கோன் என்றபெயர்களாலும் குறிப்பிடுகிறார், முப்பொருளாகக் கூறும் பொழுது பதி என்ற சொல்லால் குறிப்பிடுவார். பதி என்பதற்கு காப்பவன் என்பது பொருள். இதனைத் தமிழ்ச் சொல்லாகக் கூறும்பொழுது ஆண்டான் என்றும், ஆண்டவன் என்றும் கூறலாம். இவ்வாறு இறைவன் என்ற பொருளைக் குறிக்க திருமூலரின் மந்திரத்தில் பலதிறப்பட்ட சொற்களை நாம் காணமுடிகிறது.

இறை ஒன்றே

திருமந்திரத்தின் முக்கிய குறிக்கோள் இறைவனின் பெருமை களைப் புராணக் கருத்துக்களைப் போலக் கூறாமல் தத்துவக்

---

1 முப்பொருளியல்பு, சைவ சித்தாந்த மகா சமாசம், (1976) பக்கம் 64

2 திருமந்திரம், 41

3 காஞ்சிப்புராணம், திருநெறி காரைக்காட்டுப் படலம், பாடல், 23

கருத்துக்களாகக் கூறுவதே ஆகும். திருமூலர் கூறிய தத்துவத்தின் அடிப்படையில்தான் பின்னே வந்த 14 சாத்திரங்களும் இறைவனுக்கு இலக்கணங்களை வகுத்தன. இன்றைய சமய எதிர்ப்பு வாதிகள் கூறுகின்ற எதிர்ப்பு வாதங்களுக்குக்கூட திருமூலர் பதில் கூறி இருப்பது அவர்தம் இறைப்பற்றையும், தத்துவ வித்தகத்தையும் புலனாக்குவதாகும்.

ஆயிரமாயிரம் தெய்வங்களைக் காட்டி தெய்வக் கருத்துக் களைப் பாழடிப்பதை திருமூலர் சாடி 'ஒன்றே குலம் ஒருவனே தேவன்'[1] என்ற தாரக மந்திரத்தைத் தந்தவர். இதனைத்தான் பின்னர் வந்த சிவஞானபோத ஆசிரியப் பெருந்தகையும், 'ஒன் றென்றது ஒன்றே காண் ஒன்றேபதி'[2] என வழி மொழிந்தார். இத்தாரக மந்திரமே சமய உலகத்தில் அவரை அடையாளம் காட்டுகிறது.

கடவுள் ஒருவன்தான்; ஆனால் பல கடவுளர்கள் இந்து மதத்தில் பேசப் பெறுவது ஏன்? என்ற கேள்வி எழலாம். அதற்கு திருமூலரின் பதில் கடவுளின் அருளால் கடவுளின் நிலையை அடைந்தவர்கள் பலர். எனவே அவர்கள் பல கடவுளர்களாகப் போற்றப் பெற்றனரே அன்றி அவர்கள் கடவுளர்கள் அல்லர் என்பதாம். வள்ளுவப் பெருமானும் 'தனக்குவமை இல்லாதான்' என்று குறிப்பிட்டமை எடுத்துக் காட்டத்தக்கதாகும். 'தன்னே ரில்லாதானே காண்க'[3] என்று மணிவாசகர் கூறியதும், இவற்றையெல்லாம் உள்ளடக்கி திருமூலர் 'தன்னை ஒப்பாய் ஒன்றுமில்லாத் தலைமகன்'[4] என்று குறிப்பிட்டமையும் கடவுள் ஒருவரே என்பதற்குச் சான்றாகும்.

இறைவனின் வடிவம்

இறைவனை ஒருருவாய்க் கண்ட திருமூலர் இறைவனின் பெருமைகளையும் இறைவனைப் பற்றிய தத்துவங்களையும் தன்னுடைய மூவாயிரம் பாடல்களிலும் விளக்கியிருக்கிறார் என்றே கூறவேண்டும். திருமூலர் கூறியாங்கு பரந்துபட்ட நிலை யில் வேறெவரும் தமிழில் கூறவில்லை என்றே கூறலாம்.

இறைவனின் உருவத்தைக் குறிப்பிடும் போது,

> ''போது புனைகழல் பூமிய தாவது
> மாது புனைமுடி வானக மாவது

---

1 திருமந்திரம், 2066
2 சிவஞானபோதம், 2.1.2
3 திருவாசகம்; திருவண்டப்பகுதி, 30-வது வரி
4 திருமந்திரம், 6

நீதியுள் ஈசன் உடல்விசும் பாய்நிற்கும்
ஆதியுற நின்ற தப்பரி சாமோ''[1]

என்ற பாடலில் இறைவனுடைய திருவடி பாதாளமாகவும் அவனுடைய முடி ஆகாயமாகவும் இருப்பதால் இறைவன் உலகத்தையே தன்னுடைய வடிவாகக் கொண்டிருக்கிறான் என்பதைப் புலப்படுத்துகிறார். இதனை நன்கு ஆய்ந்துதான் பின்னே வந்த சித்தியாரும் இறைவனின் வடிவத்தைப் புலப்படுத்தும் பாடலில், 'உலகமே உருவமாக'[2] எனத் தொடங்குகிறார். இவற்றுக் கெல்லாம் மூலகாரணம் சங்க இலக்கியமே என்று கூறலாம். நற்றிணையில்,

''மாநிலம் சேவடி யாகத் தூநீர்
வளைநரல் பௌவம் உடுக்கை யாக
விசும்புமெய் யாகத் திசைகை யாகப்
பசுங்கதிர் மதியமொடு சுடர்கண் ணாக
இயன்ற எல்லாம் பயின்றகத் தடக்கிய
வேதமுதல்வன் என்ப
நீதற விளங்கிய திகிரி யோனே''[3]

என்று பாரதம் பாடிய பெருந்தேவனார் கடவுள் வாழ்த்தை அமைத்துள்ளார். இப்பாடல் வைணவத்திற்குரிய திருமாலைப் பற்றியதாக இருந்தாலும் கடவுளின் உருவத்தைச் சுட்டுவதாவே நாம் கொள்ள வேண்டும். இவ்வாறு சங்கம் தொட்டு சித்தியார் வரை கடவுளின் வடிவத்தை உலகமாகவே கண்டுள்ளனர். திருமூலர் பிறன்கோட் கூறல் என்ற தந்திர உத்தியின்படி முற்கால இலக்கியங்களை ஏற்றும் பிற்கால இலக்கியங்களுக்குச் சார்பு படுத்தியும் பாடியிருப்பது மிகச் சிறப்புடையதாகும்.

இவ்வாறு உலகமே வடிவாக இருக்கும் இறைவன் அவ்வடிவாக மட்டும் இல்லாது மந்திர வடிவாகவும் இருக்கின்றான் என்ற கொள்கையும் திருமூலர்க்கு உண்டு.

''இணையார் திருவடி எட்டெழுத் தாகும்
இணையார் கழலிணை ஈரைந் தாகும்[4]

என்ற பாடலில் அவனுடைய திருவடி ஓம், அம், உம், ந, ம, சி, வ; ய என்ற எட்டெழுத்தாகும் என்று குறிப்பிடுகிறார். அடுத்தடுத்த பாடலில்,

''இருக்கின்ற மந்திரம் சிவன் திருமேனி''[5]

---

1 திருமந்திரம், *1694*
2 சித்தியார், *5,7*
3 நற்றிணை, *1*
4 திருமந்திரம், *878*
5 மேற்படி, *880*

என்று குறிப்பிடுகிறார். எனவே திருமூலர் இறைவனை மந்திர வடிவாகக் காணுகிறார் என்பது புலனாகும். இதனையே சித்தியாரும் இரண்டாம் சூத்திரத்தில் இறைவனின் திருமேனியைப் பற்றிக் கூறும் கருத்துக்களில் கையாண்டுள்ளார். பிரணவ மந்திரத்தைப் பற்றிக் கந்தபுராணம் குறிப்பிடும் பொழுது 'ஓம்' என்ற பிரணவ மந்திரம் இறைவனின் உருவமாகும்[1] என்று கூறுவதையும் இங்குக் காட்டாகக் கொள்ளலாம். இவ்வாறு உலகமாகவும் மந்திரச் சொல்லாகவும் இறைவனின் வடிவத்தைக் கண்டு தொழும் பாங்கு நம்மிடமும் வளர வேண்டும்.

கடவுள் வாழ்த்து

திருமூலர் கடவுளின் பெருமையை நூல் முழுவதும் கூறுகின்றபோது முதற்பகுதியில் கடவுள் வாழ்த்து என்ற தலைப்பில் 50 பாடல்களை அமைத்துள்ளார். அவ் வைம்பது பாடல்களும் பின்னே வரக்கூடிய பாடல்களின் கருத்துக்கள் அனைத்தையும் சுருங்கக் கூறுவதாகவே அமைந்துள்ளன. அப் பாடல் கருத்துக்களை நாம் கீழ்க்கண்டவாறு தொகுக்கலாம்.

நம் அறிவிற்கு எட்டாத நிலையில் உள்ள சிவபிரான் வேதங்களால் ஒன்று என்று குறிக்கப்படும் பரம்பொருளே. அவன் தன் அருளோடு கூடிநின்று சிவம், சத்தி என இரண்டும் ஆவான்; இலயம், போகம், அதிகாரம் என்னும் நிலைகளில் (அயன், அரி, அரன் என்னும் மூர்த்திகளில்) மூன்றாய் நின்றனன். அறம், பொருள், இன்பம், வீடு என்னும் நான்கு உறுதிப் பொருள்களை உணர்ந்தான்; (உணர்ந்து உணர்த்தினான்) அந்நிலையில் ஐம் பொறிகளை வென்ற அருந்தவத்தோனாய் விளங்கினன்; வன்னம், பதம், மந்திரம், தத்துவம், புவனம், கலை என்னும் ஆறுவகையாக விரிந்தவனும் அவனே; அண்டத்தில் ஏழுலகையும் பிண்டத்தில் மூலம் முதல் முடிவரை உள்ள ஏழு நிலங்களையும் கடந்து மேற்சென்றவனும் அவனே. ஐம்பெரும் பூதம், ஞாயிறு, திங்கள், உயிர் என்னும் எட்டனையும் தன் வடிவாக உணர்ந்து இருந்தவனும் அவனே.

இத்தகைய பெரும் சிறப்புக்களை உடைய கடவுள் வாழ்த்தில்,

> ''சிவனோடு ஒக்கும் தெய்வம் தேடினும் இல்லை
> அவனோடு ஒப்பார் இங்கு யாவரும் இல்லை
> புவனம் கடந்தன்று பொன்னொளி மின்னும்
> தவனச் சடைமுடித் தாமரை யானே''[2]

---

1 கந்தபுராணம், அயனைச் சிறைபுரி படலம் 11

2 திருமந்திரம், 4

என்ற பாடல் அமைந்திருப்பது தலைமைச் சிறப்புடையதாகும். தந்திரம் என்பது கயிறு என்று பொருள்படும். அது ஆகமத்திற்கு ஆகும்போது நூல் என்ற பொருளைத் தரும். ஒன்பது தந்திரங்களை உடைய இந்நூலில் சிவனோடு ஒத்த தெய்வம் இல்லை என்பது முதலாக அமைந்திருப்பதால் சிவபெருமானின் பெருமையைத் திருமூலரைப் போல யாரும் கூறமுடியாது என்பது உறுதிப்படும். எனவே கடவுள் வாழ்த்தில் எளிமையாகவே இறைவனின் பெருமையைப் பேசி – பின்னே தத்துவங்களின் வாயிலாகக் கூறும்போது பொருள் பொதிந்த நிலையில் திருமூலர் கூறியுள்ளார் என்பது குறிப்பிடத்தக்கதாகும்.

மூவருக்கு முன்னவன்

சைவ சித்தாந்தத்தில் முத்தொழிலை நடத்துகின்றார்கள் மூன்று கடவுளர் என்ற கொள்கை உண்டு. அதாவது, படைத்தல், காத்தல், அழித்தல் என்பனவற்றுக்கு அயன், அரி, அரன் என்ற மூவரைக் குறிப்பிடுவர். இந்த மூவருக்கும் மேலானவன் சிவன் என்பது திருமூலரின் எண்ணமாகும். அந்த எண்ணத்தில்தான் சைவசித்தாந்த தத்துவ வித்தகர்கள் 'பிரகிருதி' என்று சிவனைக் குறிப்பிடுகின்றனர். திருமூலர் 'அவனன்றி மூவரால் ஆவதொன்றில்லை'[1] என்றும் 'முன்னை ஒப்பாய் உள்ள மூவருக்கும் மூத்தவன்'[2] என்றும் குறிக்கின்றார். இதனையே மணிவாசகப் பெருமானும் ''படைப்போர் படைக்கும் பழையோன்''[3] என்றும் ''முன்னோன் காண்க''[4] என்றும் குறிப்பிடுவார். 'அவனன்றி மூவரால் ஆவதொன்றில்லை' என்ற வரி மூவருக்கும் மேற்பட்டவன் என்றும், மூவரையும் இயக்குபவன் என்றும் சொல்லாமல் சொல்கிறது. அவன் மிகப் பழமையானவன் என்பதை 'முன்னை ஒப்பாய்' என்ற தொடர் விளக்குகிறது. அதே நேரத்தில் மூவருக்கும் மேற்பட்டவனாயினும் – மூவருடைய தொழிலையும் அவனேதான் செய்கின்றான் என்பதையும் திருமூலர் கூறாமல் விடுத்தாரில்லை.

''ஒருவனு மேஉலகேழும் படைத்தான்
ஒருவனு மேஉல கேழும் அளித்தான்
ஒருவனு மேஉல கேழும் துடைத்தான்
ஒருவனு மேஉல கோடுயிர் தானே''[5]

---

1 திருமந்திரம், 5
2 திருமந்திரம், 6
3 திருவா. திருவண்டப்பகுதி, 13
4 திருவா. திருவண்டப்பகுதி, 29
5 திருமந்திரம், 391

என்ற பாடலில் படைத்தலையும், அளித்தலையும், துடைத்தலை யும் சிவபெருமானே செய்கின்றான் என்பதைக் காட்டி அதற்கு மேலும் மறைத்தல், அருளல் என்ற இரண்டையும் சேர்த்து ஐந்து தொழிலாகச் செய்கின்றான் என்பதை அடுத்த பாடலில் குறிப்பிடு கிறார்.[1]

இவ்வாறு மூவருக்கு முதல்வனாய், மூவருமாய் முனைந்து நிற்பவன் முழுமுதல் தெய்வம் சிவபெருமான் என்பதை நம்மால் தெரிந்து கொள்ள முடிகிறது.

அருவுருவ இறைவன்

மூவருக்கும் மேலானவனாக இருக்கும் இறைவன் உருவத் தோடு இருக்கும் பொழுதும் உருவமற்று இருக்கும்பொழுதும் சைவ சித்தாந்திகள் அவ்வந்நிலைக்கேற்ப பெயர்களை வழங்குவர். அதனை திருமூலர் தொடங்கி வைக்கிறார்.

''சிவன்முதல் மூவரோ டைவர் சிறந்த
அவைமுதல் ஆறிரண் டொன்றொடொன் றாகும்
அவைமுதல் விந்துவும் நாதமும் ஓங்கச்
சவைமுதல் சங்கரன் தன்பெயர் தானே''[2]

என்ற பாடலில், அருவத்தில் இருக்கும் இறைவனைச் சிவனென்றும் சக்தியென்றும், நாதமென்றும், விந்து என்றும், உருவத்தோடு இருக்கும் இறைவனை மகேசுரன், உருத்திரன், மால், அயன் என்றும்; அருவுருவ இறைவனைச் சதாசிவன் என்றும் குறிப்பிடு வதை 'சிவன் முதல் மூவரோடு ஐவர் சிறந்த அவைமுதல்' என்று குறிப்பிடுவார். இதனையே சிவஞான சித்தியாரும்,

''சிவஞ் சத்தி நாதம் விந்து சதாசிவன் திகழும் ஈசன்
உவந்தருள் உருத்திரன்தான் மால்அயன் ஒன்றினொன்றாய்
பவந்தரும் அருவநாலிங் குருவநா லுபய மொன்றாய்
நவந்தரு பேதம்ஏக நாதனே நடிப்ப னென்பர்''[3]

என்ற பாடலாகக் குறிப்பிடும். சிவஞான சித்தியார் திருமூலரின் கருத்துக்கு ஒருபடி மேலே சென்று 'நவந்தரு பேதம் ஏக நாதனே நடிப்பன்' என்று குறிப்பிட்டு இறைவன் ஒருவனே தான் பல நிலையில் நடிக்கின்றவன் ஆகின்றான் என்று இறைவனின் பூரண தத்துவத்தைக் குறிப்பிடுகின்றார். பிறிதோரிடத்தில் இறை வனின் தொழிலைப் பற்றிக் குறிப்பிடும் போது' தோற்றிய எல்லாம் துடைப்பன்'[4] என்று குறிப்பிட்டு சிவஞானபோத முதற்சூத்திரத்திற்குப் பொருளமைத்துக் கொடுத்துள்ளார்.

---

1 திருமந்திரம், 392
2 திருமந்திரம், 54
3 சித்தியார் சுபக்கம் 2, 164
4 திருமந்திரம், 310

இறைவனின் தன்மைகள்

அம்மையப்பனாக இறைவனைக் காணுகிற வழக்கம் சைவப் பெரியோரிடத்தே உண்டு. அத்தகு நிலையிலும் திருமூலர் காட்சி தருகிறார். அதோடு நின்று விடாது;

''சேயனு மல்லன் அணியன்நல் லன்பர்க்குத்
தாயினும் நல்லன் தாழ்சடை யோனே''[1]

என்று தாயைக் காட்டிலும் மேலானவனாக இறைவனைக் காணுகிறார். தாயினும் நல்லன் என்று அவர் கூறியதை ஆய்ந்து பார்க்கும்போது உயர்ந்த பொருள் நமக்குப் புலனாகிறது. தாயானவள் தனது பாலைக் கைம்மாறு கருதாது உயிர்க்கு வழங்கும் இறைவனுக்கு உவமையாகிறாள். ஆனால், அதே நேரத்தில் தாயானவள் குழவி பசித்த காலத்திலெல்லாம் பால் கொடுக்க முடியாதும், நிரம்பக் கொடுக்க முடியாதும் சில நேரங்களில் வெறுப்புணர்ச்சிக்கு ஆளாவாள். ஆனால் இறைவனோ அவ்வாறு இல்லை என்பதால்தான் தாயினும் நல்லன் என்று திருமூலர் பாராட்டுகிறார். மணிவாசகர் 'பால் நினைந்தூட்டும் தாயினும் சாலப் பரிந்து'[2] என்று குறிப்பிட்டிருப்பதை இங்கு நினைவு கூரலாம்.

இறைவன் எல்லார் மனத்தும் வீற்றிருப்பான் என்பதை 'வாழ்த்த வல்லார் மனத்துள் உறு சோதியே'[3] என்பார் திருமூலர். மேலும் பிறிதோரிடத்தில் 'தானொரு வண்ணம் என் அன்பில் நின்றானே'[4] என்று அன்பின் வயப்பட்டவன் இறைவன் என்று குறிப்பிடுகிறார். இதனையே திருவருட்பயன் ஆசிரியரும்,

''நலமிலன் நண்ணார்க்கு நண்ணினர்க்கு நல்லன்
சலமிலன் பேர்சங் கரன்''[5]

என்ற குறட்பாவில் குறிப்பிடுவார். இக் குறட்பாவுக்கு 'திருவருட்பயனில் மூப்பொருள் இயல்பு என்னும் நூலில்[6] விளக்கம் தந்திருப்பது இங்கு குறிப்பிடத்தக்கதாகும். அவ்விளக்கத்தில் 'சலமிலன்' என்ற சொல்லைப் பிற இலக்கியங்களோடும் பிற சாத்திரங்களோடும் தொடர்பு படுத்திக் காட்டப் பெற்றுள்ளது.

இறைவன் பற்றற்றவன் என்பதைத் திருமூலர் சிறப்பாக

---

1 திருமந்திரம், 7
2 திருவாசகம், பிடித்தபத்து, 9
3 திருமந்திரம், 39
4 திருமந்திரம், 262
5 திருவருட்பயன், 9
6 திருவருட்பயனில் மூப்பொருள் இயல்பு, குருகுலம் வெளியீடு, 1978

விளக்கியுள்ளார். 'பற்றற்றவர் பற்றி நின்ற பரம்பொருள்'[1] என்ற வரி அவர் கூறும் பாடலில் வருவதாகும். பற்றற்றவர் என்பது பற்றற்றவனைப் பற்றி நின்றவர்க்குத் தரப்படும் சொல்லாகும். அவர்களைப் பற்றி நின்றவன் இறைவன் என்பது இந்தத் தொடரில் நேரிடைப் பொருளாகும். அப்படிக் கூறும்பொழுது பற்றுதலை உடையவன் பரம்பொருள் என்று வந்துவிடும். ஆனால் பற்றி நின்ற பரம்பொருள் என்பதற்கு அவ்வாறு பொருள்கூறுதல் கூடாது. அதனுடைய உட்பொருள் பற்றற்றவராக விளங்கும் அடியவரைத் தன் அருளால் பற்றித் தடுத்து — மீண்டும் பிறவாமையைத் தருவான் என்பதாகும். இத்தகைய நிலையையே திருவள்ளுவரும்,

''பற்றுக பற்றற்றான் பற்றினை அப்பற்றைப்
பற்றுக பற்று விடற்கு''[2]

என்று குறிப்பிடுவார். அப்பரடிகளும் 'பற்றற்றார் |சேர்'[3] என்று தன் திருவாக்கில் குறிப்பார்.

மற்றவரைப் பிறப்பிக்கின்ற இறைவன், தான் பிறப்பிலாதவன் என்பதை

''பிறப்பிலி பிஞ்ஞகன் பேரரு ளாளன்
இறப்பிலி யாவர்க்கும் இன்பம் அருளும்
துறப்பிலி தன்னைத் தொழுமின்''[4]

என்ற தன் பாடற் பகுதியில் விளக்குகிறார். திருக்குறளில் 'எண்குணத்தான்' என்ற தொடருக்கு பரிமேலழகர் உரை எழுதும் போது பிறப்பில்லாத் தன்மையை ஓர் குணமாகச் சுட்டுவதை இங்கு நினைவு கூரலாம்.[5]

இறைவன் எல்லாமாய் இருக்கின்றான் என்பதை,

''தானே திசையொடு தேவரு மாய்நிற்கும்
தானே உடலுயிர் தத்துவ மாய்நிற்கும்
தானே கடல்மலை ஆதியுமாய்நிற்கும்
தானே உலகில் தலைவனு மாமே''[6]

என்ற பாடல் மிகச் சிறப்பாக எடுத்துக் காட்டுகிறது. சிவபெருமான் திசையாய், உடலுயிராய்த் தத்துவமாய், கடலாய் மலையாய் இருக்கின்றான் என்கிறார். இதனைத்தான் 'தன்வயத்தனாதல்' என்று

---

1 திருமந்திரம், 2872
2 திருக்குறள், 350
3 திருமுறை, 4, 15, 4
4 திருமந்திரம் 25
5 திருக்குறள், பரிமேலழகர் உரை. பக்கம். 14. (பூம்புகார் பிரசுரப்பதிப்பு, 1978)
6 திருமந்திரம், 399

குறிப்பர். 'தன்வயம்' என்பது 'சுதந்திரம்' என்ற பொருளைத் தரும். இறைவன் சுதந்திரமாக இருக்கிறதால்தான் அவனால் அனைத்தையும் படைக்க முடிகிறது.

இவ்வாறு இறைவனின் தன்மைகளைப் பாடல்கள் அனைத்திலும் கண்டு விரித்து விவரித்துக் கொண்டே சொல்லலாம். இருப்பினும் விரிவஞ்சி விடுப்போம்.

தனக்குவமை இல்லானுக்கு உவமைகள்

தனக்குவமை இல்லாத இறைவனுக்கு உவமை கூறுவது சிறப்பானதல்ல என்றாலும் தெரியாத ஒன்றைத் தெரிந்தது கொண்டு உணர்த்த வேண்டுமாதலின் இறைவனைப் பற்றித் தெரியாத உயிர்களுக்கு அவனை அறிவுறுத்துதற்கு உவமை கூறப் படுதல் இயற்கை. இறைவனுக்குக் கூறப்பெறும் உவமைகள் இறைவனைவிடப் பெருமை உடைத்து என்பதோ அல்லது ஒப்புமை உடைத்து என்பதோ பொருளல்ல. அந்த உவமையின் மூலமாகவும் இறைவனின் பெருமைதான் வெளிப்படுகிறதே தவிர வேறொன்றுமில்லை.[1] அத்தகு நிலையில் பெரும்பாலும் ஐந்துக்கு ஒரு பாடல் வீதம் திருமூலர் இறைவனுக்குப் பல உவமைகளைக் கூறியுள்ளார். திருமூலரின் திருவாக்கில் உவமை என்னும் தவலருங்கூத்தி ஆனந்த நடனமாடுகிறார். இதோ ஒருசில சான்றுகள்.

''வானின் றழைக்கும் மழைபோல''[2]

என்று ஒரு புதிய உவமை ஆசிரியரால் கையாளப்படுகிறது. இதற்கு உரை எழுதும் போது அருணைவடிவேல் முதலியார் 'வானத்தினின்று முழங்குகின்ற மேகம்போல இறைவன் மேலுலகத்திலிருந்து அடியவரை வருக என்று அழைப்பான்[3] என்று எழுதுகிறார். கழகப் புலவர் இராமநாத பிள்ளையோ 'உலகை உய்விக்கும் மழை வானத்திலிருந்து ஒலிக்கின்றது. அதுபோல இறைவனும் இந்நாள் நம்மை அருளால் அழைப்பனோ'[4] என்று உரை எழுதுகிறார். இருவர் உரையும் வேறு வேறு உரைபோல இருந்தாலும் பொதுவான அடிப்படையில் ஒன்றுபட்டே காணப்படுகிறது. உலகம் வேண்டாது தானே பெய்து அருள் வழங்கும் மழையைப் போல இறைவனும் உயிர்கள் வேண்டாது தானே அருள் வழங்கும் தன்மையன் என்பதை இவ்வுவமை பெறவைக்கிறது.

---

1 தொல். பொருள். பேராசிரியர் உரை, உவமையியல், 9

2 திருமந்திரம், 30

3 திருமந்திரம் தருமைப்பதிப்பு. 1974. பக், 48.

4 திருமந்திரம், கழகப் பதிப்பு, (1957) பக். 14

'இனம் செய்த மான்போல'[1] என்ற உவமை இறைவன் உயிர்களுக்கு அருள் வழங்கும் தன்மையைக் கூறுவதாகும். உயிர்களுக்கு அருள் வழங்கும் சத்திநிபாதம் ஏற்பட்ட பொழுது இறைவன் எவ்வாறு மானானது தன் இனத்தை நாடி நிற்குமோ அதுபோலத் தன் படைப்பான உயிர்களை அருள்கொண்டு நோக்குவான் என்பது இவ்வுவமை மூலம் தெளிவாக விளக்கப்படுகிறது.

'நீரினிற் பால்போல நிற்கின்ற நேர்மை'[2] என்ற உவமை இறைவன் மானுட உடம்பிலே நிற்கின்ற உயிரின் கண் நீரிற் கலந்த பால் போல இணைந்திடுவான் என்று கூறுகிறது. பால் தன் வண்ணத்தையும் சுவையையும் நீருக்கு நல்கி, நீரென்னும் பெயரினை மாற்றி, பாலென்னும் தோற்றமும் பெயரும் பெறச் செய்கிறது. அது போலவே சிவபெருமான் ஆருயிர்களைத் தூய்மையாக்கித் தன் எண்குணங்களையும் பதிவித்து சிவமாம் பேரின்ப வாழ்வை அருள்கின்றான். இத்தகு நிலையில் இறைவனின் தன்மையை ஆசிரியர் பலப்பல உவமைகள் காட்டி விளக்குகிறார்.

---

1 திருமந்திரம், 41

2 திருமந்திரம், 435

கடைச்சங்க காலத்துக்கும் தேவார காலத்துக்கும் இடைப்பட்ட காலத் தமிழ் நாட்டின் சைவத்துவ நிலை

சிறப்பு நோக்கு; காரைக்காலம்மையார் நூல்கள்

பா. வரதராசன்

முன்னுரை:—தென் தமிழ் நூல்களின் கடைச்சங்க காலம் கி.பி. மூன்றாம் நூற்றாண்டு என்பது ஆராய்ச்சி அறிஞர்களின் துணிபாம்.[1] தேவாரப் பதிகங்களின் தொடக்ககாலமும் ஞான சம்பந்தர் காலமாகிய கி.பி. 7-ம் நூற்றாண்டின் இடைப்பகுதி என்பர்.[2]

இக் கட்டுரைப் பொருளுக்கு எடுத்துக் கொண்ட இக்காலப் பகுதி தென்னிந்திய வரலாற்றில் ஓர் இருண்ட காலமென்பது அனைத்து ஆராய்ச்சியாளர்களின் ஒருங்கிணைந்த முடிபாம். வர லாற்று நோக்கில் ஒரு தெளிவு இன்மையே அம்முடிவுக்குக் காரணம்.

இப்பகுதியில் கி.பி. 280க்கும் கி.பி. 575க்கும் இடைப்பட்ட காலத்தில் வடுகக்கருநாடகர் (களப்பிரர்) தமிழ் நாட்டின் பெரும் பகுதியை ஆண்டனர்.[3]

அவர்கள் மொழியால் தமிழர் அல்லர்; சமயத்தால் சமணர். எனவே, இக்காலப் பகுதியில் தென்னாட்டில் சைனம், ஆள்

---

[1] கா. சுப்பிரமணியபிள்ளை: இலக்கிய வரலாறு, முதற் பாகம் 7ம் பதிப்பு, சென்னை, ஆசிரியர் நூற்பதிப்புக் கழகம் 1973, பக்கம் 32.

[2] கே. எஸ். சிநிவாச பிள்ளை: தமிழ் வரலாறு பிற்பாகம், முற்பகுதி, தஞ்சை வெற்றிவேல் பிரஸ், 1957, பக்கம் 69.

[3] மா. இராசமாணிக்கம், பல்லவர் வரலாறு, சென்னை, சைவசித்தாந்த நூற் பதிப்புக்கழகம், 9-ம் பதிப்பு, 1977 பக்கம் 38.

வோரின் செல்வாக்குற்றிருந்தது. அதன் ஆதிக்கமே நாட்டில் பரவி இருந்தது. ஏற்கனவே பரவி இருந்த பௌத்த சமயமும் சமணத்தின் ஆட்சியால் வலிகுன்றத் தொடங்கியது. களப்பிரரின் ஆட்சி, தமிழ்க்கலை, தமிழர் நாகரிகம், முதலியவற்றைச் சிதைத்தது. மதுரை மாநகரில் இயங்கி வந்த தமிழ்ச் சங்கம் சிதைவுற்றது.[1]

சங்க நூல்களில் சைவத்தைப் பற்றிய குறிப்புகள்

இங்கு கட்டுரையில் எடுத்துக்கொண்ட காலப்பகுதிக்கு முற்பட்டு நிற்கும் சங்க இலக்கிய காலத்திய சைவ சமய நிலையை சங்க இலக்கிய நூல்களின் துணை கொண்டு ஒருவாறு தெளியலாம்.

அகம், புறம், அற இலக்கியங்களாக இன்று நமக்குக் கிடைத்துள்ள நூல்கள் பத்துப்பாட்டும், எட்டுத்தொகையும் பதினெண் கீழ்க்கணக்கு நூல்களில் ஒரு சிலவுமாம்.

(பதினெண்கீழ்க்கணக்கில் பெரும்பாலன பிற்காலத்தன.)

இவை மட்டுமே சங்க காலத் தமிழ் நூல்கள் என்று நாம் கருதிவிடக் கூடாது. இன்று நமக்குக் கிடைக்காது அழிக்கப்பட்டும் அழிந்தும் போன நூல் பரப்பை உண்மையாக நாம் அறியக் கூடவில்லை. அந்நூல் பரப்பில் பல சமய நூல்கள் இருந்திருக்கலாம். உண்மை அறியக் கூடவில்லை.

இனி சங்க இலக்கிய குறிப்புகளினின்றும், அக்காலச் சைவ நிலையை ஒருவாறு தெளியலாம். அக்காலத்தில் சிவபிரான், முருகன், கொற்றவை என்னும் கடவுளர்க்குக் கோயில்கள் இருந்தமை தெரியவருகின்றது. சிவபெருமான் வழிபாடு சிறப்புற் றோங்கியதாவும் தெரியவருகின்றது.

சிவபிரானின் முழு முதல் தன்மை மதுரைக் காஞ்சி என்னும் நூலில் விதந்தோதப் படுகின்றது.

"நீரும் நிலனும் தீயும் வளியும்
மாகவிசும்பொடு ஐந்துடன் இயற்றிய
மழுவாள் நெடியோன் தலைவனாக"[2]

அக்காலத்தில் சைவம் பெரும்பான்மையதாகவும் அதை அடுத்த நிலையில் வைணவம் பின்பற்றப்பட்டதாகவும் தெரியவருகின்றது.

---

[1] டி. வி. சதாசிவ பண்டாரத்தார், பாண்டியர் வரலாறு, சென்னை சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம், 7-ம் பதிப்பு, பக்கம் 35.

[2] சங்க இலக்கியம், தொகுப்பும் பதிப்பும்: எஸ். வையாபுரிப் பிள்ளை, இரண்டாம் பதிப்பு, சென்னை, 1967, பாரி நிலையம், பக்கம். 1212

அகநானூறு, 360-ம் பாடல் சிவனையும் திருமாலையும் குறிக்கும்:-

''வெருவரு கடுந்திறல் இருபெருந் தெய்வத்து
உருவுடன் இயைந்த தோற்றம் போல
அந்திவானமொடு கடலணி கொளாஅ
வந்தமாலை''[1]

சிவபிரான்: ''பால்புரை பிறைநுதல் பொலிந்த சென்னியன்
நீலமணி மிடற்றொருவன்'' — புறம்-91[2]

கல்லால் நிழல் சிவன் வேதம் உரைத்தனன்:

''ஞாலம் நாறு நலங்கெழு நல்லிசை
நான்மறை முதுநூல், முக்கட் செல்வன்
ஆலமுற்றம்'' அகநானூறு 181[3]

''ஆலமர் கடவுள் அன்ன'' — புறம், 198[4]

இங்ஙனம் சிவனைப் பற்றிய செய்திகள் சங்கத்தொகை நூல்களிலும், சங்கம் சார்ந்த நூல்களிலும் பலவிடத்தும் கூறப் பெற்றுள்ளன. மேலும் அவனைப் பற்றிய செய்திகள்;—

''கொன்றை அணிதல், கங்கையும் பிறையும் தரித்தல்; ஏற்றை ஊர்தியாகக் கொண்டது; மேருவை வில்லாக வளைத்தது; முக்கண்ணும் கறை மிடறும் கொண்டு விளங்கியது; முப்புரம் அழித்தது, மலை மகளை உடலில் பாதியாகக் கொண்டது எருதுக் கொடி ஏற்றது'' முதலியனவாம்.

சிவபிரான் கோயில், முனிவர் முக்கண் செல்வன் நகர் என்று கூறப்பெற்றுள்ளது. சிலப்பதிகாரம் ''பிறவா'' யாக்கைப் பெரியோன்'' என்று சிவபிரானைச் சுட்டிச் செல்லும்.[5]

உமா தேவியைப் பற்றிய குறிப்பும் சங்க நூல்களில் காணலாம். அவை தனித்தும் சிவனொடு சார்த்தியும் கூறப் பெற்றுள்ளன.

''இமயவில் வாங்கிய ஈர்ஞ்சடை அந்தணன்.[6]

உமையமர்ந்து உயர்மலை இருந்தனனாக''-கலித்தொகை, 38

அவளே, கொற்றவை என்றும், மலைமகள் என்றும் குறிக்கப் பெற்றுள்ளாள்.

---

1 மேற்படி. பக்கம் 1107.

2 மேற்படி பக்கம். 284.

3 மேற்படி. பக்கம் 880.

4 மேற்படி பக்கம் 1071.

5 இளங்கோவடிகள். சிலப்பதிகாரம், பதிப்பாசிரியர் உ.வே சாமிநாத ஐயர், 7-ம் பதிப்பு (சென்னை, கபீர் அச்சுக்கூடம் 1960) இந்திரவிழா ஊர் எடுத்தகாதை, அடி - 169.

6 சங்க இலக்கியம் பக்கம், 389.

''ஓங்கு புகழ் கான் அமர் செல்வி அருளவின்'' – அகநானூறு 345[1]
காடுகிழாள் என்றும் அழைக்கப் பெறுகின்றாள்.

கீழ்க்கண்ட நான்கு கடவுளர் வழிபாடுகள் சங்க காலத் தமிழகத்தில் நிலவிவந்தமையைப் புறநானூறு 56ஆம் செய்யுள் குறித்துச் செல்லும்[2]

சிவன்: எருதுக்கொடியோன், செஞ்சடையன், மழுப்படை யன், நீலமணி போன்ற கழுத்துடையவன்.

பலராமன்: சங்கொத்த வெண்ணிறத்தன், கலப்பைப் படையன், பனைக்கொடியோன்

திருமால்: நீலமணிபோன்ற நிறத்தோன், கருடக்கொடி யோன்.

முருகன்: மயில்கொடியோன்; பிணிமுக ஊர்தியன்; செந்நிறத்தோன்.

சிலப்பதிகாரத்திலும்[3] ஊர்காண்காதை அடிகள் ஏழுமுதல் பத்துவரை இந்த நால்வர்க்கும், கோயில்கள் மதுரையில் இருந்தமை யைக் காட்டுகிறது.

எடுத்துக் கொண்ட காலப் பகுதியின் தொடக்கத்தில் சைவ சமய நிலை

இனி, சங்ககாலத்தையடுத்து நிற்கும், இந்த இருண்ட கால கட்டத்தில்தான் சைவ சமயதத்துவத்தின் எழுச்சியைக் காண் கிறோம். சிலப்பதிகாரமும், மணிமேகலையும் கடைச் சங்க இறுதிக்கால காவியங்கள் என்பர். இக்காவியங்களின் துணை கொண்டு சைவத்தின் வளர்ச்சியை அறியக்கூடும். சங்கத்தொகை நூல்களைக்காட்டிலும் சற்று விரிவாகவே இங்கு, சைவத்தைப் பற்றிய குறிப்புகள் காணப்படுகின்றன.

சிலப்பதிகாரத்தில் சமயக்குறிப்புகளோடு சற்று அதிகமாகவே புராணக்குறிப்புகளும் இடம் பெற்றுள்ளன. இஃது புராண வழக்குகள் பரவலாக நிலவி வந்தமையைச்சுட்டும். இதுதொடங்கி புராணக் கருத்துக்களின் செல்வாக்கு இக்காலம் முழுமையும் நிலவி இருந்தமையை ஏனைய நூல்களின் துணை கொண்டு அறியலாம்.

சிலப்பதிகாரத்தில் சிவபிரானின் வெள்ளியம்பலக்கூத்து குறிக்கப்பட்டுள்ளது.[4] அந் நூலமைப்பு மூவேந்தரின் தலைநகர் களைச் சார்ந்த காண்டங்களாக வகுக்கப்பட்டுள்ளமைக்கொப்ப

---

1 மேற்படி பக்கம், 564.

2 மேற்படி, பக்கம், 731.

3 சிலப்பதிகாரம் - ஊர்காண் காதை, அடிகள் 7-10.

4 சிலப்பதிகாரம், பக்கம்-3.

நகர் சார்ந்த புராண வழக்குகளும் இடம் பெற்றுள்ளன. கூடல் மாநகரைச் சார்த்தி வந்த பிற்காலத் திருவிளையாடல்களுக்குக் கரு இங்கு உள்ளது.

கடல் சுவற வேல் விட்டது;
இந்திரன் முடி மேல் வளை எறிந்தது.

இவிங்கமும், வன்னியும் கிணறும் சான்று கூறியது; வெள்ளி யம்பலத்தாடியது. இந்திரன் பூட்டிய ஆரத்தைப் பூண்டது; மேகத்தைத் தளைவிட்டது[1] முதலியன பிற்காலத்திருவிளை யாடற் புராணங்களிலும் தலபுராணங்களிலும் இடம் பெற்றுள் ளன.

இக்காலத்தில் சமயவரலாற்றில் ஒரு புதிய திருப்பம் காணப் படுகின்றது. வைதிக நெறியின் படிப்படியான ஆட்சி ஓங்கி, சைன பௌத்தங்களின் ஆட்சிகுறையத் தொடங்கியதெனலாம். பொதுவாகக் கடவுளர்களின் படிமங்களை வைத்து விரிவாக வழிபடும் ஒழுக்கம் மிகுந்து பொதுமக்களை ஈர்த்து வந்தது. எனவே விழா முதலிய ஆரவாரங்கள் பொது மக்களின் கவனத் தைக் கவர்ந்து இத்தகைய விழாக்களற்ற பௌத்த சமண சமயங் களில் நாட்டம் குறையச் செய்தன எனலாம்.

சிலப்பதிகாரம் செப்பும் இந்திரவிழா நிகழ்ச்சியும், அதன் தொடர்பான வழிபாடுகளும் கருத்தில் கொண்டு இவ்வுண் மையை உணரலாம்.

நாட்டில் பரவலாகப் பெருங்கோயில்கள் சமைக்கப் பெற்ற மையும் சிலம்பு கொண்டு தெளியலாம்.

பூம்புகார் நகரத்தில் ''பிறவாயாக்கைப் பெரியோன் கோயி லும் அறுமுகச் செவ்வேள் அணி திகழ் கோயிலும் வால்வளை மேனி வாலியோன் கோயிலும், நீல மேனி நெடியோன் கோயி லும், மாலைவெண் குடை மன்னவன் கோயிலும் திகழ்ந்தன.''[2]

அதனால் ''வேறு வேறு கடவுளர் சாறு சிறந்திருந்தன''[3] சிலப்பதிகாரம் சைவ மந்திரமாகிய 'பஞ்சாட்சரத்தைச் சுட்டும்[4]

மணிமேகலையில் வரும் சைவவாதி, சிவபிரானின் அட்ட மூர்த்தி முழுமுதற் தன்மையையும் அவனது படைப்பு அழிப்பு ஆகிய ஆற்றலையும் எடுத்தியம்புகின்றான்[5]

---

1 மேற்படி, பக்கம் 289; அடிகள் 18-24, 26, 23-25, 29 பக்கம் 483.
2 சிலப்பதிகாரம், பக்கம் 147.
3 மேற்படி, பக்கம் 147.
4 மேற்படி, பக்கம், 294.
5 கூலவாணிகன் சீத்தலைச் சாத்தனார் - மணிமேகலை பதிப்பாசிரியர், உ. வே. சாமிநாதையர் 4-ம் பதிப்பு, சென்னை, வீனஸ் அச்சுக்கூடம் 1949. பக்கம் 309-310 அடி 87-95.

சிவனடியார் அறுபத்து மூவரில் ஒருவரான இக்காலப் பகுதியைச் சார்ந்த கோச்செங்கட் சோழன் எண்தோளீசர்க்கு எழுபது மாடக் கோயில்களை அமைத்தான் என்பர், பின்வந்த வைணவ அடியார் திருமங்கை ஆழ்வார்.

''இருக்கிலங்கு திருமொழிவாய் எண்தோளீசர்க்கு
எழில் மாடம் எழுபது செய்து உலகாண்ட
திருக்குலத்து வளச் சோழன் சேர்ந்த கோயில்
திருநறையூர் மணிமாடம் சேர்மின்களே''[1]

பெரிய திருமொழி 6:6:8

இந்நிலையிலிருந்தே விரிவாகக் கோயில்களை அமைக்கும் பணி நாளுக்கு நாள் வளர்ச்சியுற்றுப் பல்கிப் பெருகிற்று எனலாம் ஊர்தோறும் கோயில்கள் இருந்தமைக்குப் பின்வந்த ஞான சம்பந்தரும், அப்பரும், தலந்தோறும் சென்று பதிகம் பாடியுள்ளமையால் உய்த்துணரலாம். சைவர்களின் 'கோயில்' நகரான தில்லையின் அமைப்பும் இக்காலத்தியதாக ஆராய்ச்சி உணர்த்திச் செல்லும்.

சக்தி வழிபாட்டைக் குறிக்கும் தாந்திரிக நெறியிலும் நம்பிக்கை அதிகரித்து அதன் வழிபாட்டு முறைகளும் பல்கின. சான்றாக சிலம்பின் வேட்டுவவரியைச்'' சுட்டலாம்.[2]

இளங்கோவடிகளின் ''பத்தினித் தெய்வ'' வழிபாட்டின் கருவும் இங்கேயே காணலாம். திருமந்திர தாந்திரிகப் பகுதிகளை இங்கு எண்ணிக் கொண்டும் உண்மையைத் தெளியலாம். இது பற்றிய விளக்கம் இக்கட்டுரையில் பின்வரும் ''திருமூலர்'' என்ற தலைப்பின் கீழ் காண்க.

இந்திய நாட்டின் ஏனைய பகுதிகளின் சைவசமய நிலை

இக்காலத்தில், வட இந்தியப் பகுதிகளில் நிலவி வந்த சைவம் காஷ்மீர் சைவம் என்ற பெயர் பெறும். அஃது சைவத்தின் ஒரு பிரிவே. காஷ்மீர்பகுதியில் பரவலாக வழங்கி வந்தமையே இப்பெயர்க் காரணம். மேலும் இச்சமயத்தில் முதன்மையான நூல் இயற்றியவர் இந்நாட்டு அந்தணராவர்.

இச்சைவத்தில் முதல்வன் மகேசன் எனப்படுவான்''. உலகுக்குப் பரம்பொருளும், பேதா பேதமே. பிரகிருதி போன்ற தொரு உலகு முதற்காரணம் பரம் பொருளுக்கு வேறாக இல்லை என்பன இதன் முக்கியக் கோட்பாடுகள். ''உயிர்களும் பரம்

---

[1] நாலாயிர திவ்வியப் பிரபந்தம் - பதிப்பு மயிலை மாதவதாசன், திருந்தியபதிப்பு 1962, கபீர் பிரிண்டர்ஸ், சென்னை, பக்கம் 342.

[2] சிலப்பதிகாரம் - பக்கம் 316-317.

பொருளுக்கு வேறு அல்ல''. இங்ஙனம் காஷ்மீர் சைவம் ஒரு பொருள் கொள்கையைச் சார்கின்றது.

சைவசித்தாந்தம் பிரிப்பின்மை, சாமீயம் என்றவற்றை அடிப்படையாகக் கொள்கின்றது. பிறப்பு நிலையும் வீட்டு நிலையும் இணைந்து உணர்வதே தத்துவ ஆராய்ச்சி; அதனை விளக்கும் வகையில் தென் இந்திய சைவமும், காஷ்மீர சைவமும் வேறு வேறு முறைகளைப் பின்பற்றுகின்றன. இது இந்தியநாட்டு சைவத்தின் பிரிவாகக் கொள்ளலாம். இரண்டுக்கும் வரலாற்று உறவு இல்லை எனலாம்.

வகுளீசபாசுபதம்: கிருத்து சகாப்தத்தின் ஆரம்ப ஆண்டுகளில் இந்திய நாட்டின் மேற்குப் பகுதியில் வகுளீசர் என்பவர் இம் மதத்தைப் பரப்பி வந்தார். அவர் மகேசனின் ''கடைசி அவதாரமாகக் கருதப்பட்டார். சைவத்தில் ''பாசுபதம் என்ற பிரிவு இவர் வழி வந்ததே.

இதில் இலிங்கவழிபாடு மேன்மையுற்றிருந்தது. இஃது அகப்புறச்சமயமாக சித்தாந்திகளால் கொள்ளப்படும்.

மேற்கண்ட காலப்பகுதியின் சிறப்பு நிலை: சங்க காலத்தை அடுத்தும், தேவாரகாலத்துக்கும் முந்திய இடைக்காலத்தைச் சிறப்பாக நோக்கும்போது, இக்காலத்தில் வைதிகநெறி, சைவ, வைணவ, சாக்த நெறிகளைத் தழுவிக் கொண்டு இணைந்து செல்கிறது. (அதன் எதிரிகள், பௌத்தமும் சமணமும்). எனினும் இக்கூட்டில் அந்தச் சமயங்களின் தனித்தன்மைகள் தெளிவாகவே இருந்து வந்துள்ளன.

''அந்தணர்க்கருங்கலம் அருமறை ஆறங்கம்
நங்களுக்கருங்கலம் நமச்சிவாயவே''.[1] என்பர் அப்பர் சுவாமிகள்.

சிலப்பதிகாரத்தில் புராணக்கருத்துகளை எண்ணினோம். புராணங்களில் ஸ்மிருதிகளின் கொள்கைகளும் நம்பிக்கைகளும் இணையப் பெற்றிருந்தன. பழைய தத்துவங்களும் அண்டங்களின் தோற்றம் சார்ந்த நம்பிக்கைகளையும் பின்புலமாகக் கொண்டு புரர்ணங்களின் புதியபிரிவுகள் சமயக்கருத்துக்களை விளக்குவனவாக அமைந்திருந்தன. சுமார் கி.பி. 4-ம் நூற்றாண்டு முதல் புராணங்களில் சைவ வைணவ சாக்த நம்பிக்கைகளும் கோட்

---

[1] திருநாவுக்கரசர் தேவாரப் பதிகங்கள். 3ம் பதிப்பு, சென்னை, சைவ சித்தாந்த மகாசமாஜம், இராயப்பேட்டை, சாது அச்சுக்கூடம் 1941, பக்கம் 19.

பாடுகளும் ஒழுங்கு படுத்தப்பட்டன.[1] இக்காலத்தே சைவத்தின் பாசுபத பிரிவு செழித்தோங்கியது.

சைவக் கோட்பாடுடைய புராணங்களோடு ஆகமங்களும் நிலவிவந்தன. ஆகமங்களின் தோற்றகாலம் தெளியக்கூடவில்லை. சிவாகமங்கள் இருபத்தெட்டு என்பர் திருமூலர். இவற்றோடு பல உபாகமங்களும் இருந்ததாகத் தெரியவருகின்றது. எப்படி யாயினும் இவ்வாகமங்கள் தோன்றி செல்வாக்குற்றிருந்த காலம் கி.பி. 7-ம் நூற்றாண்டுக்கும் முந்தியதென்பர். அவற்றின் கோட் பாடுகள் ஆகம சைவம் என்றழைக்கப்பெற்றது. திருமூலர் தம் திருமந்திரநூலை ஆகமங்களின் வழித்தது என்பர்:

''ஆகமம் ஒருபான் அதிலான நாலேழு
மோகமில் நாலேழு முப்பேதமுற்றுடன்
வேகமில் வேதாந்த மெய்மையொன்றும்
ஆகமுடிந்த அருஞ்சுத்த சைவமே''[2]

திருமந்திரம் ஆகமச்சிறப்பு.

திருமூலர் காலம் கி.பி. ஆறாம் நூற்றாண்டுக்கும் 7-ம் நூற்றாண் டுக்கும் இடைப்பட்ட தென்பர்[3]

ஆகமங்களின் கோட்பாடுகள், ஆகமசைவம் அல்லது சித் தாந்தம் என்ற புதிய கோட்பாட்டில் அமைந்தது:

''கற்பன கற்று கலை மன்னு மெய்யோகம்
முற்பத ஞான முறைமுறை எண்ணியே
சொற்பத மேவித் துரிசற்று மேலான
தற்பதங் கண்டுளோர் சைவசித்தாந்தரே[4]

கி. பி. 7-ம் நூற்றாண்டு தொடங்கி சைவநாயன்மார் களின் பக்திப் பாடல்கள் சைவத்தின் எழுச்சி நிலையின் முழு மையைக் காட்டும். எனவே கி.பி. 3-ம் நூற்றாண்டு முதல் கி.பி. 7-ம் நூற்றாண்டு வரை சைவத்தின் எழுச்சி இயக்கமாகும். சுந்தரமூர்த்தி நாயனாரால் திருத்தொண்டத் தொகையில் போற்றப் பெற்று, பெரிய புராணத்தில் விரிவான வரலாற்றைப் பெற்ற சைவநாயன்மார்களில் சிலர் இக்காலப் பகுதியில் வாழ்ந்த வர். அவர்கள் அடிச்சுவட்டில் காணப்படும் சைவ சித்தாந்த

---

[1] R. C. Mujumdar, The Cultural Heritage of India, vol. IV. Calcutta, The Ramakrishna Mission institute, reprint 1962, Page 78

[2] திருமூலநாயனார் திருமந்திரம்; சென்னை, சைவசித் தாந்த நூற்பதிப்புக்கழகம், 1942, பக்கம் – 9 பாடல் 74.

[3] கா. சுப்பிரமணியபிள்ளை, இலக்கிய வரலாறு, இரண் டாம் பாகம், சென்னை, ஆசிரியர் நூற்பதிப்புக்கழகம், 1956 பக்கம் 298.

[4] திருமந்திரம்: பக்கம், 169 பாடல், 1396.

சமயநெறி தென்னாட்டில் இணையற்ற மறுமலர்ச்சியைக் கண்டது. பின்வரும் நாயன்மார்கள் இக்காலப் பகுதியைச் சார்ந்தவராவர்:

1. கோச்செங்கட்சோழன். 2. மூர்த்திநாயனார். 3. அமர்நீதியார். 4. எறிபத்த நாயனார். 5. காரைக்காலம்மையார். 6. கணம்புல்லர். 7. கண்ணப்பநாயனார். 8. சண்டேசநாயனார். 9. சாக்கியநாயனார். 10. தண்டியடிகள். 11. திருமூலர். 12. நமிநந்தியடிகள், முதலியோர்.

இவர்களில், திருமூலரது திருமந்திரமும், 11ம் திருமுறையில் காணும் காரைக்காலம்மையார் நான்கு பிரபந்தங்களும் நமக்கு நூல்களாகக் கிடைத்துள்ளன. கால ஐயப்பாட்டுக்குரிய நூல்கள் சில இருப்பினும்[1] இவ்விருவருடைய நூல்களைக் கொண்டே இக்கால சைவத்தின் சீரிய நிலையை எண்ணிப் பார்க்கலாம்.

மேற்குறித்த நாயன்மார்களில் எல்லோருடைய வரலாறுகளும், சேக்கிழார் பெருமானால் பக்திச் சுவையும், கவிநயமும் தோன்ற விரித்துரைக்கப்பட்டுள்ளன. இவர்கள் யாவரும் பக்தி நெறியில் சைவ சமய ஒழுகலாற்றில் கடைப்பிடியாக நின்று வழிகாட்டியவர்கள். சைவத்திறனான சரியை, யோகம், ஞானம் என்ற படி முறைகளில் வேறு வேறு நிலைகளில் நின்று ஒழுகியவர்கள்.

கோச்செங்கட் சோழன்: இவர் சோழ அரச மரபைச் சேர்ந்தவர். இவர் திருக்கோயில் கட்டும் பணியில் சிறப்பாக ஈடுபட்டவர் என்பதை மேலே திருமங்கை யாழ்வார் வாக்கில் குறித்தாம். அக்கால சிவநெறித் தொண்டில் திருக்கோயில் கட்டும் பணி புதிய திருப்பமாக அமைந்துள்ளது. சங்ககாலக் கோயில்கள் சிறிய அளவில் அங்கொன்றும் இங்கொன்றுமாக அருகி இருந்தன. கோயில் அமைக்கும் பணி ஓர் இயக்கமாக ஆரம்பமானது இக்காலத்திலிருந்தேயாம்.

மூர்த்திநாயனாரின் திருக்கோயில் சரியைத் தொண்டு குறிக்கத்தக்கதே. இவர் தொண்டினுக்கு இடையூறு விளைத்த அவர்

---

[1] கா. சுப்பிரமணியபிள்ளை — பக்கம் 272, 298 திரு. பிள்ளையவர்கள் இங்கு திருவாசகம் கி.பி. 3-ம் நூற்றாண்டு என்றும் கல்லாடம் கி.பி. 6-ம் நூற்றாண்டு என்றும் விளக்குவதோடு மறைமலை அடிகளின் கருத்தையும் அதற்கு அரணாகச் சுட்டுவர்.

நாளைய களப்பிர அரசன் அழிந்துபட்டான் என்பது வரலாறு.[1] மூர்த்தியார் மும்மையால் உலகாண்டார் என்பர் சுந்தரர்[2]

கணம்புல்லர்; தொண்டும் சரியை நெறித்ததே. இடையீடற்று திருக்கோயிலில் திருவிளக்கெரிக்கும் பணியில் தோய்ந்தவர்.

கண்ணப்பர்: ஒரு மலமே பொருந்திய விஞ்ஞானகல உயிர் வர்க்கத்தைச் சார்ந்தவர். பிறவிக்குக் காரணமான, அவிச்சை இறைவனை இவர் தரிசித்த அளவிலேயே, ஆற்றல் கெட்டொழிந்தது. பல பிற்கால சைவ நூல்கள் இவரைப் போற்றத் தவறவில்லை.

சண்டீசரும் சாக்கியரும்: இவர் இருவரும் ஞானம் சார்ந்த கிரியையும் யோகமுமாகிய நெறிநின்றொழுகியவர்கள். முன்னவர் வைதிக குலத்தவர். எனவே அந்நெறியோடு இணைந்து நிற்பவர். பின்னவர் சாக்கிய மதத்தை நீத்து சைவ நெறிப் பட்டார் என்பது வரலாறு.

திருமூலர்: திருமந்திரம் இவர் இயற்றிய அரும்பெரும் நூல். 3000 பாக்களைக் கொண்டது. இவர் நெறி ஞானம் சார்ந்த யோகம், ஆயினும் இவர் நூல் சைவ சித்தாந்தத்தின் நால்வகை நெறிகளையும் விரித்துச் செப்பும்.

இவர், வேதத்துக்கும் ஆகமத்திற்கும் பொருள் ஒருமை கண்ட முக்கியமானவர்களில் ஒருவர். வேதம், சிவாகமம், ஆகிய இரண்டுமே சிவபிரானால் அளிக்கப்பட்டன என்பர். இரண்டுமே உண்மை உணர்த்தும் நூல்கள். அவற்றில் வேதம் பொது உண்மை கூறும், சிவாகமம் உண்மையைச் சிறப்பு நோக்கில் கூறும்.

> ''வேத மோடாகமம் மெய்யாம் இறைவன் நூல்
> ஒதும் பொதுவும் சிறப்பு மென்று
> நாதன் உரையவை நாடில் இரண்டைந்தும்
> பேதமதென்பர் பெரியோர்க்க பேதமே''[3]
>
> —திருமந்திரம்

திருமந்திரம் ஒன்பது தந்திரங்களாகப் பிரிக்கப்பட்டுள்ளது. திருமூலர் சித்தர் இனத்தவர்.

''சிவனே முழுமுதல் இறைவன். அவனொடொத்த தெய்வம் வேறில்லை. அவன் மாதொரு பாகத்தன்; மும்மூர்த்திகளுக்குத்

---

[1] சேக்கிழார் பெருமான், பெரிய புராணம், இரண்டாம் பதிப்பு, சென்னை சைவசித்தாந்த மகாசமாஜம், சாது அச்சுக் கூடம், 1937, பக்கம்-147 பாக்கள், 24-325.

[2] சுந்தரமூர்த்தி சுவாமிகள், தேவாரம், திருப்பனந்தாள் மடம் வெளியீடு, சென்னை நேஷனல் பிரஸ், 1949, பக்கம் 97.

[3] திருமந்திரம், பக்கம், 285, பாடல், 2358.

தலைவன். முத்தொழிலோடு மறைத்தல் அருளல் ஆகிய தொழில்களும் அவன் ஆணையால் நிகழ்கின்றன.[1] சிவபுராணங்களின் உள்ளுரைப் பொருள் விளக்கங்கள் இந்நூலில் பயின்று வருகின்றன. இவ்விளக்கங்கள் வேறெந்த நூலிலும் காணாததொன்று. அவர் காலத்திலேயே, புராணங்கள் கற்பனை வரலாறுகள்; தத்துவக் கருத்து விளக்கங்களாக வழங்கி வந்தமையையும் இப்போக்குத் தெரியப்படுத்தும். (உ-ம்) இறைவன் முப்புரம் எரித்த வரலாறு அவன் ஆன்மாவின் மும்மலத்தைக் கெடுப்பதைக் குறிக்கும் என்பர்[2]

இந்நூல் சித்தாந்த சைவம், வைதிகக் கொள்கைகள், சாக்த நெறிப்பயிற்சி ஆகியவற்றின் தொகுப்பாக உள்ளது.

யோகம், மந்திரம், தந்திரம் முதலியன விரிவாகப் பேசப்படும். மனித உடலில் நரம்புத் தொகுதிகளாலாய ஆதார நிலைகளை விரித்துச் சொல்லி அவற்றில் மூச்சுக்காற்றை நிறுத்தி மந்திரத்தோடு கூடிய தியானத்தால் அட்டமாசித்தி போன்ற பேறுகளை அடையும் வழிகளை இந்நூல் வகுத்துச் சொல்லும்.

சாக்த நூல்கள் தந்திரம் எனப்படும். அவை சாக்கிய தரிசனத்தின் அடிப்படையில் எழுந்தவை. உடல், அதில் நாதம், நாடிகள், ஆதாரங்கள், யோக நிலை, மந்திரங்கள் அவற்றின் சக்திகள், முத்திரைகள் சக்கர வழிபாடுகள் முதலியன இவற்றின் பகுதிகளாம்.

எனினும் அன்பு நெறியாகிய சிவநெறியே சிறந்தது; சிவனே முடிந்த முழு முதற்கடவுள் என்ற கருத்துக்களைத் திருமூலர் உறுதியாகச் சொல்லுவர்.

இவர் நூலை நுணுகி நோக்குவோர்க்கு ஒருசார் புறச் சமயங்கள் ஆறு என்றும், மற்றொருசார் புறப் புறச்சமயங்கள் ஆறு என்றும் தொகைநிலையில் கூறுவது தெரியவரும். இவற்றையே பிற்கால சித்தாந்த நெறி புறப்புறச்சமயம், புறச்சமயம் என்று பாகுபடுத்திச் சொல்லும். இப்பகுப்பில் புறப்புறக்கூட்டில் அடங்கும் பௌத்த சமண மதங்களை (இவர்காலத்தவை) பெயர் சுட்டாது ''புறச் சமய தூஷணம்'' என்னும் பகுதியில் மறுத்துச் செல்வர்.

ஒரு பாடலால் திருமூலர் அருளிய உபதேசம் 30; மந்திரம் 300; தமிழ் 3000 என்பது தெரிய வருகின்றது.

உபதேசம் 30 பாடல்களும் அந்தாதித் தொடையில் நூலின் முதல் தந்திரப் பகுதியில் அமைந்துள்ளன:

''இறைவன் ஆன்மாவின் உள்ளே இருப்பவன். மலநீக்க

---

1 மேற்படி, திருமந்திரம், பக்கம் 1 பாடல் - 4.

2 மேற்படி, பக்கம் 41, பாடல் 329

மடைந்து பக்குவப்பட்ட ஆன்மாவுக்கு இறைவன் உள்ளிருந்து குருவாய் வெளிப்பட்டு உபதேசிப்பான். மல பரிபாகம் வருவிப்பதும் அவனருளே. நித்தியப் பொருள்கள் மூன்று; அவையே பதி, பசு, பாசம் எனப்படும். பதியைப் பசுவும் பாசமும் அறியா. பதி அவற்றின் பசுத்தன்மையையும், பாசத்தன்மையையும் போக்கும். அம்பலத்தில் ஆடி இறைவன் பஞ்சகிருத்தியங்களைச் செய்வான். தத்துவங்கள் 36. அவை தத்தம் கரணத்தில் ஒடுங்கும். சித்தர் எடுத்த பிறவியிலேயே சிவனை தரிசிப்பர்; நாதாந்தத்தில் விளங்குவர். சரியை கிரியை யோகங்கள் முறையே, சிவலோகம், சிவயோகம், சிவபோகங்களைப் பயப்பிப்பன. சீவன் தன் அறிவின் எல்லையில் இறை அருளைப் பெறுவன். இறைவன் சீவனில் கலந்துள்ள அத்துவிதத்தன்மை, பாலில் நெய் போன்றும் அப்பினில் உப்புக் கலந்துள்ளது போன்றுமாம். சீவனுக்கு முத்தி நிலையில் இறைவன் திருவடியல்லாமல் வேறு தஞ்சமில்லை. அதுவே செல்கதியது. சிவமே எல்லாமும்''.

என்று சுருக்கமாகவும் தெளிவாகவும் இப்பகுதியில் இயம்பப்படுகின்றன. சுருங்கச் சொல்லில் இந்த உபதேசப் பகுதியின் விரிவே ஏனைய திருமந்திரப் பகுதிகள் எனலாம். 300 மந்திரங்கள் சிதைந்தும், இடைச் செருகல்கள் கொண்டும் உள்ளன.

திருமூலர் தம் நூலைத் தமிழ் என்றே குறிப்பிடுதல் எண்ணத் தக்கது. இதைப் பின்பற்றியே பின்வந்த ஞானசம்பந்தரும் தன்னை ''தமிழ் ஞான மிகு சம்பந்தன்''[1] என்றும்; தம் பதிகங்களைத் ''திருநெறிய தமிழ்'' என்றும்[2] விதந்தோதினர் போலும். திருமூலரின் இக்கூற்றால் ஆகமநெறி தமிழ் வழக்கென்பதே பெறப்படும். இந்தத் தமிழில் கலைகள், ஞானம், யோகம், ஒழுக்கம் முதலிய பலபடித்தான செய்திகள் அமைந்துள்ளன.

பிற்காலத்தில் 13-ம் நூற்றாண்டின் முற்பகுதியைச் சார்ந்த மெய்கண்ட தேவர், ஆகமநெறி வந்த சிந்தாந்த உண்மைகளைச் சூத்திரயாப்பினால் சைவ சமய இலக்கணம் வகுத்து மெய்கண்ட பரம்பரையைத் தோற்றுவித்தார். கி.பி. 8-ம் நூற்றாண்டில் தோன்றிய ஆதி சங்கரரின் மாயாவாதக் கோட்பாடு ஒரு பொருள் கொள்கைத்து. பிரம்மப்பொருள் ஒன்றே உள்ளது என்பர் ஏகான்ம வாதிகள்.

அடுத்து 11-ம் நூற்றாண்டினரான இராமானுஜரின் விசிட்டாத்துவிதம், அத்வைதிகளின் ஏகமாகிய பிரம்மம் வியாபகப்

---

[1] தேவாரப்பதிகங்கள், சென்னை நிரஞ்சன் விலாச அச்சுக் கூடம் - 1917, பக்கம் 25, மயிலை சண்முகம்பிள்ளை பதிப்பு.

[2] மேற்படி - பக்கம் 2.

பொருளே எனவும் உயிரும் பாசமும் கடவுளில் அடக்கம் எனவும், ஆயினும் பாசத்தையும் உயிரையும் போல் கடவுள் பலவல்ல, ஒன்றே என்பதாம்.

அடுத்து 13-ம் நூற்றாண்டினரான ஆனந்த தீர்த்தர் எனப் படும் மத்துவர் துவிதம் அல்லது பேதவாதக் கொள்கையினைக் கூறுவர். ஒன்றாகிய கடவுளும், இரண்டாவதாகிய உயிரும் பந்த மும் வேறு வேறாக நிற்கும் என்பது அவர் வழக்கு.

இங்ஙனம், அத்துவைதம், விசிட்டாத்துவைதம், துவைதம் என்ற கோட்பாடுகள் நாட்டின் நாலு பக்கங்களிலும் சுற்றிச் சுழன்று, தத்துவ உலகில் ஒரு முரண்பாட்டைத் தோற்றிப் பரப்பி வந்தமையைத் தடுத்து நிறுத்தி உண்மைத் தத்துவத்தை சிந்திக்க வைப்பதே மெய்கண்டாரின் பணியாக இருந்தது. அதோடு உண்மை தத்துவத்தை உலகறியச் செய்வதும் அவருடைய நோக்கமாகும். அவர் காட்டும் நெறி திருமந்திரம் குறித்துச் செல்லும் ஆகம நெறியாம்.

எனவே மெய்கண்டசாத்திரம் ஒரு புதுக்கோட்பாடல்ல. பதி, பசு, பாசம் எனப்படும் ஆகமநெறிப்பட்ட முப்பொருள் கொள்கையை தத்துவ உலகிற்குக் காலத் தேவைக் கொப்ப சூத்திரவடிவில் முறைப்படுத்தப்பட்ட சமய இலக்கணமாகும்.

உண்மை இங்ஙனம் அது வடமொழி வழக்கிலிருந்து மொழி பெயர்க்கப் பட்டதென்பது பொருந்தாக் கருத்தாகும்.

எனவே, திருமந்திரத்தின் பொருள் சிறப்பு, மறைந்து போன தமிழ் ஆகமங்களின் வீறுநிலையை எடுத்துக்காட்டுவதாகஉள்ளது.

காரைக்காலம்மையார் (கி.பி. 5 அல்லது 6ஆம் நூற்றாண்டு)

பெரிய புராணம் பகரும் அறுபான்மும்மை நாயன்மார்களில் காலத்தால் முற்பட்ட சிவனடியார்களில் ஒருவர் காரைக்காலம் மையார். அவர் ஒரு பெண்பால் என்பதும் அவரே, ஞானசம்பந்த ராதிய தேவாரமுதலிகள், பதிகப் பெருவழி நின்று பக்தி மார்க் கத்தை வளத்தற்கு வித்திட்டார் என்பதும், எண்ணி மகிழத் தக்கது.

இன்று தொகுக்கப்பட்டு உலவிவரும் சைவத்திருமுறைகளி லேயே, காலத்தால் முற்பட்டன, இவருடைய பிரபந்தங்கள். அவை பொருள் சிறப்பு கொண்டு திகழ்வன.

அம்மையாரின் ''திருவாலங் காட்டு மூத்ததிருப்பதிகங்கள்'' இரண்டும் அப்பெயர் கொண்ட திருத்தலத்தைப் பற்றிய பதி கங்கள். அவற்றில் அத்தலத்தின் இயல்புகள் பாடப்பட்டுள்ளன. அவற்றின் பொருள் நோக்குப் பரு நிலையிலிருந்து நுண்மைக்கு உய்ப்பன வாயுள்ளன.

பருநிலை: ஆலங்காட்டின் சுடுகாடு, அதன் வருணனையைச் சொல்லோவியமாகத் தீட்டுகின்றார்.:

''அங்குப் பிணங்கள் சுடப்படுகின்றன. பேய்கள் அலறி உளறுகின்றன. நள்ளிரவில் இறைவன் நடனம் நிகழும். அது போது ஈமத்தீ இருட்டைப் போக்கும். அதுவே இறந்தவர்க்குத் தக்கவர் கடமை செய்து இட்டதீ. அவன் நடனத்தின் போது ஏற்புடைய மத்தளம், துந்துபி, தாளம் போன்ற இசைக்கருவிகள் முழங்கும்.

நுண்மை நிலை: இச் சொல்லோவியத்தைக் கொண்டு உலக நிலையாமையை வற்புறுத்துவர். இதுவே உலக வாழ்வின் முடிந்த நிலை. அவா அடங்காஉயிர்களே பேய்கள். ஈமத்தீயில் வேகும் பிணங்களுக்கு அலறி உளறும் பேய் வாழ்வை, அடங்காப் பற்றுக் கொண்டு பிறர் கேட்டையும் கருதாது வாழ முயலும் உயிரிகளின் நிலைக்கு ஒப்புமைப்படுத்துவர். உலக இயக்கம் இறைவனால் ஒரு தாளகதியில், ஒப்பற்ற இசையில் நிகழ்கின்றது.

இதனால், பொதுவகையாக ஞான மெய்ப் பொருள் அறிவுறுத்தப்புக்கு உலக நிலைமையும் அதனால் அனைவரும் கடைப்பிடித்தொழுக வேண்டும் நல்லொழுக்க நிலைகளையும் உய்த்துணர வைக்கின்றார். ஞானத்தின் முதற்படி நிலையாமை, உணர்வே. இம்மேற்கோள் ஆகம நெறித்தது என்பது, திருமந்திரம் முதல் தந்திரப் பகுதி, பொருள் நிலையாலும் தெளியலாம்.

நிலையாமை உணர்வு மீதூர மெய்யுணர்ந்து, அகத்துறவு நிலை எய்திப் பற்றற்ற காலை, எய்தப் பெறுவது பிறவாநிலை. இவற்றின்நெடுக, தெளிந்த இறைவன் உண்மையில் கடைப்பிடியாகநின்று, அவன் திருவடியை இடைவிடாது தொழல் வேண்டும். இது சைவதத்துவ நெறியாம்.

சங்கப்பாடல்களும் நிலையாமை உணர்வை ஒதும்:-

''முதுகாடு ... ...
எல்லார் புறனுந் தான் கண்டு உலகத்து
மன்பதைக் கெல்லாந் தானாகத்
தன்புறங் காண்போர்க் காண்பறியாதே''[1]

—புறம் 356

சங்கப்பாடல் உலகநிலையாமையை உணர்த்தும் அளவில் நிற்கின்றது. ஆனால் அம்மையோ,

''அப்பனை அணிதிரு வாலங்காட்டுள்
அடிகளைச் செடித்தலைக் காரைக்காற் பேய்

---

[1] சங்க இலக்கியம், பாரி நிலையம், சென்னை, பதிப்பு. வையாபுரிப்பிள்ளை, இரண்டாம் பதிப்பு, 1967, பக்கம் 677.

செப்பிய செந்தமிழ் பத்தும் வல்லார்,
சிவசக்தி சேர்ந்தின்பம் எய்துவாரே.[1]

என்று வாழ்வின் இன்னாநிலையில் இருந்து விடுதிகாணச் செய்கின்றார். இது ஆன்மீகத்தின் மேம்பாட்டையும் வளர்ச்சியையும் உணர்த்தும். இஃது சைவ சமயத்தத்துவ வளர்ச்சியே. சங்க காலத்தில் அகமும், புறமும் வாழ்வின் அறநெறியையே பெரிதும் வலியுறுத்தும். அறநெறி உலக வாழ்வின் செம்மைநெறி, எனவே அங்கு இம்மை நோக்கே பெரிதும் குறிக்கோள் எனக் கொண்ட வாழ்வே வெள்ளிடைமலை. சங்கச் சான்றோர் இம்மைகடந்த ஒரு வாழ்வை ஏற்றுக் கொண்டாலும் அதன் அடைவில் அதிக நாட்டம் கொள்ளவில்லை எனலாம்.

அவர்கள் கடவுளர்களையும், நிலத்தின் காலத்தால் தோன்றும் கருப் பொருளாகவே கொண்டனர். எனவே நிலவரம்புக்கும், காலவரம்புக்கும் உட்பட்ட இக வாழ்வே அவர்களது பெரு நோக்காக இருந்தது. ''யாம் வேண்டுபவை பொருளும் பொன்னும் போகமுமன்று; வீடுபயக்கும் நின்னருளும் அதனை உண்டாக்க நின்னிடத்து யாம் கொள்ளும் அன்பும் அவற்றால் பெறும் அறம் ஆகிய பேறேயாம்.[2] என்ற கருத்தமைந்த பரிபாடல் வேண்டு கோளும் சங்க கால வாழ்வின் ஈற்று நிலை அனுபவமாகவே, அருகியே காண்கிறோம்.

அம்மையார் இந்நிலைகளைக் கடந்து வாழ்வை நோக்கி அனுபவித்துப் பயன்கொண்டு வழி காட்டுகின்றார். திருமந்திரம் ஒரு சாத்திரநூல். சாத்திரம் பெரும்பாலும் சமய இலக்கணம் கூறும். ஆனால் அம்மையாரின் இலக்கியம் இலட்சியத்தது. கடைப்பிடியாக, இறைவன்ஒருவனே; அவன் சிவபிரானே என்று வற்புறுத்துவர். இதுவும் சைவநெறியின் பூரண வளர்ச்சி நிலையைக் காட்டும். சேக்கிழார் கூற்றில்:

''கொன்றை வார் சடையினார்தங் குரைகழல் போற்றிச்
சிந்தை ஒன்றிய நோக்கில் உணர்வு கொண்டு''[3]

''இறவாத இன்ப அன்பு வேண்டிப்பின் வேண்டுகின்றார்
பிறவாமை வேண்டும் மீண்டும் பிறப்புண்டேல் உன்னை
என்றும்

---

[1] பதினோராந்திருமுறை, காசிமடத்து வெளியீடு, நேஷனல் ஆர்ட் பிரஸ், சென்னை, 1950, பக்கம் 5

[2] கடுவனிள வெயினனார், பரிபாடல், டாக்டர். சாமிநாதையர் பதிப்பு, 4-ம் பதிப்பு, சென்னை, கபீர் அச்சுக்கூடம், 1956 பக்கம், 48-49

[3] சேக்கிழார் பெருமான், பக்கம், 263.

மறவாமை வேண்டும் இன்னும் வேண்டும் நான் மகிழ்ந்து பாடி
அறவா நீ ஆடும் போதுன் அடியின் கீழ் இருக்க'' என்றார்.[1]

பின் வந்த சம்பந்தருடைய தேவாரப் பதிகங்கள் புற நிலையில் அம்மையின் அடிச்சுவட்டில் செல்லும்.

திருவாலங்காட்டு மூத்த திருப்பதிகங்கள் இரண்டும் பதினாறு பாடல்கள் கொண்டு, ஈற்றுப் பாடல்களில் பதிகப்பயனாம் பாடினோரைப் பற்றிய குறிப்பும் கொண்டுள்ளன. சம்பந்தர் தேவாரம் இம்முறையை மேற்கொண்டியங்கும். சுந்தரரின் பெரும்பாலான பதிகங்களும் இம்முறையில் அமைந்துள்ளன. சம்பந்தரின் தொடக்கப்பதிகமாகிய ''தோடுடையசெவியனும்'' அம்மையாரின் தொடக்கப்பதிகத்தைப் போல் நட்டபாடை பண்ணில் இசைக்கக்பெறுகின்றது எண்ணலாம்.

சம்பந்தர் பாக்களின் அகநிலை, இயற்கையில், உலகவிரிவில் இறை உண்மையைத் தன்னகத்தே கொண்டிலங்கும், புராணச் செய்திகளால் அவன் ஆற்றல்களைக்கும் முகமாக சிவபிரானின் தலைமையை எடுத்தோதும்.

அகநிலையில், அம்மையின் பாக்களில் உலக அழிவில் இறைவனின் ஆற்றல் களைக்கும் முகமாக அவனது முதன்மையை வலியுறுத்துவர். சிவபுராணச் செய்திகளிலும், அற்புதத்திருவந்தாதியிலும் திருவிரட்டை மணிமாலையிலும் கூறுவர்.

குளம்புறக் கலைதுள மாலைகளும் சிலம்பக்
கொழுங்கொடி எழுந்தெங்கும் கூவிளங் கொள்ள
இளம்பிறை தவழ் பொழிலிம்மைபயங்கோட்டூர்
இருக்கையால் பேணியென் எழில் கொள்வ தியல்பே.[2]''

திருஞானசம்பந்தர்.

இது, சம்பந்தர் வாக்கில், இயற்கையில் இறைமைப் பொலிவு.

''கண்ணிறைந்த விழி யின்னழால் வரும்காமன்னுயிர்வீழப்
பெண்ணிறைந்தவொரு யான் மகிழ் வெய்திய பெம்மான்
உறைகோயில்''

—திருஞானசம்பந்தர்[3]

காமத்தை வென்ற அவனாற்றல் இங்குக் கூறப்பட்டுள்ளது.

''நாடும் நகரும் திரிந்து சென்று நன்னெறி நாடி நயந்தவர்
மூடி முது பிணத் திட்டமாடே முன்னிய பேய்க்கணம் சூழச்
சூழக்

---

1 மேற்படி — பக்கம், 265.

2 திருஞான சம்பந்தர் தேவாரப்பதிகங்கள், முதல் திருமுறை, தருமபுரம் ஆதீனம் வெளீயீடு, 1953, பக்கம், 344

3 மேற்படி, பக்கம், 20.

காடும் கடலும் மலையும் மண்ணும் சுழல அனல் கையேந்தி
ஆடும் அரவப் புயங்கன் எங்கள் அப்பன் இடம் திருவாலங்
காடே''[1]

அம்மையார் இங்கு உலக அழிவில் இறை ஆற்றலும் அவன் உண்மையும் பெற வைக்கின்றார். அவன் ஆற்றலை விதந்தோறும் புராணவழக்கும் இதில் அடங்கியுள்ளமையைத் தெளியலாம். அப்பரது பதிகங்களில் உள்ள உருக்கம் மிகுந்துள்ளமை அவரது அவல வாழ்வின் அனுபவமாகக் கொள்ளலாம். அவரது தொண்டின் சிறப்பு வெளிப்படை. இதுவே இறையருளைப் பெறும் வழியாக அவர் மேற்கொண்டார். எடுத்துக்காட்டு:

''சலம்பூ வொடு தூபம் மறந்தறியேன்
தமிழோடிசை பாடல் மறந்தறியேன்
நலந்தீங்கிலும் உன்னை மறந்தறியேன்
உன்னாமம் என் நாவில் மறந்தறியேன்.

4.1.6 அப்பர் தேவாரம்

அம்மையாரின் தொண்டு வாழ்வுக்குச் சான்று:

''அவர்க்கே எழுபிறப்பும் ஆளாவோம் என்றும்[2]
அவர்க்கே அன்பாவதல்லாற்'' என்றும்

சிவனடியாரை சிவனோடு ஒப்ப எண்ணிப் பேணும் திறம் இவர் வாழ்க்கை வரலாற்றால் அறியப் பெறும்.

''தொண்டருக்குத் தொண்டராம் புண்ணியமும்'', . . .
''அடியவர்க் கன்பிலார் ஈசனுக்கன்பிலார், எவ்வுயிர்க்கு மன்பிலார்
தமக்கும் அன்பிலார்'', என்ற பிற்கால சிவஞானபோத பயனியலுக்கு வித்தும் இங்கே உள்ளது.

பின்வந்த சைவ நெறியாளர் மேற்கொள்ளும் இறைவனின் கடந்த கோலங்களும் கற்பிக்கப் பெற்ற அக்கோலங்களின் புராணப் பின்னணிகளும் இவர் பிரபந்தங்களில் பயின்று வந்துள்ளன.

காலனைவென்றது, முப்புரம் எரித்தது, இராவணனை அடர்த்தது, சுடுகாட்டில் என்புமாலை அணிந்து பேய்கள் சூழ ஆடியது போன்றன புராணப் பின்னணி கொண்டவை. சைவ தத்துவ நோக்கில் அவற்றின் உள்ளடக்கம் முறையே வருமாறு:

காலம் என்ற தத்துவத்தைக் கடந்தவன் (காலம் அசுத்த மாயையில் ஒரு தத்துவம்)
ஆணவம், கன்மம், மாயை ஆகிய மும்மல ஒடுக்கமே முப்புரம் எரித்தது.

---

[1] பதினோராந்திருமுறை, பக்கம்-4.
[2] பதினோராந்திருமுறை, பக்கம் 12.

ஐந்து அகமும், ஐந்து புறமுமாகிய மனநிலையில் விளங்கும் ஆணவமல ஒடுக்கமே தசமுகனை அடர்ந்தது.

எலும்பும் கபாலமும் ஏந்தியது, உலகங்களில் வாழும் அத்தனை உயிர்களின் உடல்களும் அங்ஙனம் நிலவி பயன் கொள என்பதாம்.

மேலும் இங்கு சிவபிரானின் சொரூபம் அவனது பிரிக்க முடியாத சத்தியாகிய திருவருள், அதுவே ஐந்தொழில் நிகழ்ச்சிக்கும் வித்தாகும் தன்மை, எண்வடிவினனாக உலக விரிவினில் திகழும் பெற்றி ஆகியனவும் தெளியப்படுகின்றன. சைவ சித்தாந்தம் கூறும் உயிரிலக்கணங்களில் தலையாய ஒன்று, அது (உயிர்) சார்ந்த தன்வண்ணமாகும் என்பதாம். உயிர், உடலில், அதன் நுண்மையாகிய மனத்தோடு சார்ந்து வாழ்கின்றது. எனவே, அதன் சுக, துக்க மோகமாம் அனுபவங்கள் சார்ந்துள்ள அம்மனத்தின் மூக்குண விகாரங்களுக்கொப்ப அமைகின்றன. இது தெளிந்து, மனத்துக்குப் பல படியாக அம்மையார் அறிவுரை விடுக்கின்றார்.

''நெஞ்ச மென்பாய்! வெவ்விய துன்பம் கிளந்து வந்தபோது அஞ்சித் தளர்ந்து இங்கு இருத்தல் தவிர்தி – இளந்திங்கள் எருக்கு கங்கை முதலியன சூடிய ஈசனை வணங்குவதே அதற்கு உபாயம்''[1]

உயிர் உடல் வயப்பட்டாலும், உள்ளிருக்கும் இறைவன் பக்கலில் சார்பு எனில் இன்பதுன்பங்கள் இல்லையாகும். இவ்வுண்மை;

''சார்புணர்ந்து சார்புகெட ஒழுகின் மற்றழித்து
சார்தர சார்தரு நூல்''

என்ற திருக்குறள் வற்புறுத்தும்[2]

இங்கு உயிருக்குச் சார்பே வாழ்வு என்ற சித்தாந்த உண்மையை இலக்கிய அழகோடு வெளியிடுகின்றார் அம்மையார்.

மேலும், துன்பத்தை வெறுத்து இன்பத்தையே அவரவரது உயிரிலக்கணங்களில் ஒன்றாக சித்தாந்தம் கூறும்.

''துன்பக் கடலில் விழாது இன்பமே வேண்டுவீராயின் அவன் பொற்கழலை நாளும் இறைஞ்சிப் பணிமின்,'' என்று நிலைத்த இன்பமெய்தும் உபாயத்தை அறிவுறுத்துகின்றார்.[3]

அம்மையாரின் அற்புதத்திருவந்தாதி ஞானத்தின் அற்புதங்களைக் கூறுவதாக அமைந்துள்ளது. இவ்வந்தாதி மேற்கொள்ளும் பொருள் கூறும் முறைமை இதற்கு முன் காணப்பட்டிலது. பின்வந்த நூல்களிலும், அதன் செறிவும், நடையும் முறையும் தெளிவும் காண்பதருமை.

---

[1] பதினோராந்திருமுறை, பக்கம் 7.

[2] திருவள்ளுவர், திருக்குறள் (சென்னை சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம்) 5-ம் பதிப்பு, 1946, பக்கம் 134.

[3] பதினோராந்திருமுறை, பக்கம். 9.

இறைவன் வடிவுகளைக் கூறும், எனினும் தனக்கென ஒரு வடிவின்மை, அவனது பருமையும் நுண்மையும், அவன் இருக்குமிடம்; சிவபக்திமேம்பாடு, அவனிடம் மறவாத அன்புடமை, பிறப்பறுக்கும் உறுதி, அவன் செயல்திறம் அவனது அளியும் தெறலும், அவனை வழிபடும் முறை இன்னோரன்ன செய்திகளை தெளிவாக இப்பகுதியில் தெரிவிப்பர்.

பிறவிகளில் மானுடப்பிறவியே சிறந்தது. அப்பிறவியில் தான் கல்வி கற்க வாய்ப்பும், அதன் பயனாக இறைவன் திருவடி தொழும் பேறும் கிட்டும். ஞான நாட்டத்தில் கல்வி முதற்படி. ஏனைய, கேட்டல் சிந்தித்தல், தெளிதல், நிட்டைகூடல் அவற்றின் ஏனைய படிமுறைகள்.

''கேட்டலுடன் சிந்தித்தல் தெளிதல் நிட்டை
கிளத்தல் என ஈரிரண்டாம் கிளக்கின் ஞானம்
வீடடைந்திடுவர் நிட்டை மேவினோர்கள்''

என்பது சிவஞானசித்தியார் சுபக்கம் கூறும் சாதனஇயல்.[1]

இதையே,

அம்மையார் கற்றவை மொழிமேல் வைத்து
''பிறந்து மொழி பயின்ற பின்பெல்லாம்
சிறந்து நின் சேவடியே சேர்ந்தேன்''

என்று தன் ஞான அனுபவத்தை முதல் பாட்டிலேயே புலப்படுத்துவார்.[2]

பிறவி ஏழு என்ற கொள்கையையும் வெளியிடுவார். ஏழு பிறவிகளிலும் பிறவி தோறும் அவனடிக்கு அன்பு கூர்ந்து ஒழுக வேண்டும் என்பதை வற்புறுத்துவார். ''தெய்வ மென்பதோர் சித்தம் உண்டாதல்'', மானுடப்பிறவியிலேயே ஆகவின் இங்கு பிறவி என்றது மானுடத்தையே சுட்டும்; ஏழுவகை வேறுவேறு நிலைகளைஉடைய மானுடப்பிறவி என்க.

''ஒருமைக்கண் தான் கற்ற கல்வி ஒருவற்கு
எழுமையும் ஏமாப்பு டைத்து''.[3]
''எழுபிறப்புந் தீயவை தீண்டா பழிபிறங்காப்
பண்புடை மக்கட் பெறின்''[4]
''எழுமை யெழுபிறப்பும் உள்ளுவர் தங்கள்
விழுமம் துடைத்தவர் நட்பு''[5]

---

1 மெய்கண்ட சாத்திரம், தருமபுர ஆதினம், சென்னை, சாது அச்சுக்கூடம் 1942, பக்கம், 195.
2 பதினோராந்திருமுறை, பக்கம், 12.
3 திருக்குறள், பக்கம், 153.
4 திருக்குறள், பக்கம், 26.
5 திருக்குறள், பக்கம், 42.

திருவள்ளுவரின் இக்குறட்பாக்களின் பொருளை எண்ண மானுடத்தின் ஏழு வேறு பிறவிகளையே கருத்தில் கொள்ள வேண்டும்.

இறைவனே உயிர்களின் வினைக்கீடாக, அவற்றை உடல் களில் பிணித்துப் பிறவிதோறும் அனுபவம் கைவரச் செய்வான். உயிர்கள் தரமாக உடல்களைச் சென்றடையா. அவ்வுயிர்களுக்கு வினைப்பயனை ஊட்டுபவனும் அவனே.

இச்சித்தாந்தக் கொள்கையை:

''இறைவனே எவ்வுயிரும் தோற்றுவிப்பான்; இறைவனே கண்டிறக்கம் செய்வான்''[1] என்ற இடத்தும்.

இருவினையும் போதற்கும் அவனருளே முன்னிற்க வேண்டும் என்ற கொள்கைக்குச் சான்றாக:

''கழற் கொண்ட சேவடி காணலுற்றார் தம்மைப் பேண
லுற்றார்
நிழற்கண்ட போழ்தத்து நில்லா வினை நிகர் ஏதுமின்றி
தழற் கொண்ட சோதிச் செம்மேனி எம்மானைக் கைமா
மலர் தூவித்
தொழக்கண்டு நிற்கிற்குமோ துன்னி நம்மடுந் தொல்
வினையே''

அம்மையாரின் கடவுள் கொள்கையில் தெளிவு இங்கு நோக்கத் தக்கது. பின்வந்த உமாபதி சிவாச்சாரியாரின் ''திருவருட்பயன்'' என்ற நூலும்

''எங்கும் எவையும் எரியுறு நீர் போல் ஏகம்
தங்கும் அவனே தனி''. — பாடல், 7[2]

நீரில் தங்கிய நெருப்புப்போல், புலப்படாது எவ்விடத்தும் ஒற்று மைப்பட்டு நிற்கும் முதல்வன் அப்பொருளுக்கு வேறாக நின்று அவை எய்துகின்ற மாறுதல்களைத் தான் எய்தாது செம்பொரு ளாய் நிற்பர், என்பது இப் பாட்டின் பொருள்.

அம்மையின் திருவந்தாதி:

''நூலறிவு பேசி நுழைவிலா தாதிரிக
நீலமணி மிடற்றின் நீர்மையே — மேலுவந்த
தெக்கோலத் தெவ்வுருவாய் எத்தவங்கள் செய்வார்க்கும்
அக்கோலத் தவ்வுருவே யாம்''[3] இக்கருத்தோடொத்ததே

யாம் நூற் புலமையும் சாத்திர அறிவும் வாய்க்கப்பெற்றார். உண்மை காணாது, யானை கண்ட குருடர் போல இடறுவது எண்ணத்தக்கது.

---

1 பதினோராம் திருமுறை, பக்கம், 12.
2 மெய்கண்டசாத்திரம், பக்கம், 264
3 பதினோராந்திருமுறை, பக்கம், 17.

''நுண்ணறிவு வாய்க்கப்பெறாதார் தாம் கற்ற நூற்புலமை ஒன்றனையே கொண்டு தத்தமக்குத் தோன்றிய பலவற்றையும் அங்ஙனமே பேசித்திரிக'' என்கிறார்.

இதன் கருத்துப்பொருளை விரித்துக் காணில்—

நூல் ஊசியின் காதில் நுழைந்து பயன்பட இருப்பது. சாத்திர அறிவும் (நூலறிவு) உயிர் உணர்வை, ஐம்புலன் வழி சிதறி ஓடுவதைத் தடுத்து நிறுத்தி உள்ளே மெய்யுணர்வோடு பிணித்துச் செலுத்தவல்லதாம். ''காதற்ற ஊசியும் வாராது காணும் கடை வழிக்கே'' என்ற பட்டினத்தடிகளின் வாக்கும் இங்கு ஒப்பு நோக்கத் தக்கது.

''அண்ணலைநாடிய ஆறுசமயமும்
விண்ணவராக மிகவும் விரும்பியே
முன்நின்றழிய முயன்றிலராதலான்
மண்ணின் றொழியும் வகையறியார்களே

திருமந்திரம் - புறச்சமய தூடணம்

என்ற திருமூலர் கருத்தும் இங்கு ஒப்ப நோக்கி இன்புறலாம். திருக்களிற்றுப்படியாரும் ''ஒன்றுரைத்த தொன்றுரையாச் சாத்திரங்கள் ஒன்றாக நின்றுரைத்து நிச்சயிக்க மாட்டாவால்''[1] என்றியம்பும்.

''அரனே உலகுக்கு தொன்று தொட்டு ஆதியானவன். அன்பால் தொழுவார்க்கு காண எளியன். அன்போடு முயல் வார்க்கு உள்ளொளி. மும்மூர்த்திகளுக்கும் அவனே தலைவன். முற்றும் உணர்ந்தவன். உயிர்களுக்கு உணர்த்துபவனும் அவனே. அவனே உயிர்களின் உணர்வாகவும் உள்ளான். உலகவடிவில் உள்ள பஞ்ச பூதங்கள், இவ்வுலகை உய்விக்கும் இரு சுடர்; உலகத்தில் உழன்று பயன் கொள்ளும் உயிர்கள் ஆகியவற்றோடு அவனேகலந்து ஒன்றாய், உடனாய், வேறாய் நிற்கும் அத்துவித நிலையன்'' என்பன அற்புதத்திருவந்தாதிப் பாடல்களின் கருத்து (பாடல் 20, 21),[2] இக்கருத்தை அத்துவிதப் பொருள் கூறும் சிவஞானசித்தியார் சுபக்கம் பாடல் பொருளோடு ஒப்பிடலாம்.

''உலகெலா மாகி வேறாய் உடனுமாம் ஒளியாய் ஓங்கி அலகிலா
உடல்கள் ஆன்மத்தாணையின் அணைந்து அமர்ந்து செல்வத்
தலைவனாய் இவற்றின் தன்மைத்தனக் கெய்தலின்றித் தானே
நிலவுசீர் அமலனாகி நின்றவன் நீங்காதெங்கும்''[3]

---

1 மெய்கண்டசாத்திரம். பக்கம் - 18.
2 பதினோராந்திருமுறை பக்கம் 17.
3 மெய்க்கண்ட சாத்திரம், பக்கம் 164.

உபதேசம், ஒழுக்கம் இரண்டையும் எண்ணி அம்மையார் இங்கு, மனத்தின் மடம், பேதைமை ஆகிய இரண்டையும் குறிப்பார். நெஞ்சுக்கு முடிந்த அறிவுரையாக:

''மடநெஞ்சே பேதாய், ஞானத்தால் (மெய்யுணர்வு) அல்லது அவன் திருவடிக்கண் சேரும் திருவை நீ பெறத்தான் ஆகுதியோ? அவன் திருதானும் ஞானத்திறத்தால் அடையப்படுவதாம், அடைந்தால் பற்றப்படுவதுமாம்''[1].

''உள்ளமே, அவன் அடிக்கமலம் எப்போதும் விரும்பி ஓதாய், அவன் திருவடி தரிசிக்கப் பெற்றபோது காலனை வென்றோம்; கடுநரகும் இல்லையாம், மேலை இருவினையும் அறுத்தோம்''[2]

''அவனைக்காணில் கண்ணாரக்கண்டும், கையாரக் கூப்பியும்
எண்ணார எண்ணத்தால் எண்ணியும் நான் இன்புறுவன்''[3]

''ஈசன் பொன்னடிக்கே நாமாலை சூட்டி, அன்பாய அடிக்கும் பூமாலை கொண்டு புனையும் அறிவு (ஞான) நெறியைப் பற்றினால் வினை என்னும் இருள் எவரைச் சுடும்? செஞ்சடையான் சேவடிக்கே ஆளாய் உரை மருவிஉய்ந்தோம்; ஆகவே இம்மைக்கும் அம்மைக்கும் எல்லாமாய் அமைந்தோம்.[4]

முடிவுரை: இங்ஙனம் அம்மையாரின் வாயிலாக சைவ சமயதத்துவங்களின், ஒரு முதிர்ந்த காட்சியை நாம் காண்கின்றோம். பின் வந்த ஏனைய அருள்பாடல்களெல்லாம் இவர் அடிச்சுவட்டைப் பின்பற்றின எனின் மிகையாகாது.

எனவே, சங்க இலக்கியகாலத்தில் அரும்பி இருந்த சைவ சமய தத்துவம் எடுத்துக்கொண்ட இக்காலப் பகுதியில் மலர்ந்து மணம் பரப்புகின்றது; தேவாரம் தொடங்கும் பக்தி இயக்க காலத்தில், காய்த்தும் கனிந்தும் பெரும்பயனளிக்கும் நிலையைக் காணலாம்.

மலரின் மலர்ச்சி, மணத்தைப் பரப்பும், நிறத்தால் உள்ளத்தைக் கவரும்; தேனைத்துளித்து இன்பத்தை நல்கும்.

தேன் தினைத்துணையாகத்தான் இருந்தாலும் அருந்தினார்க்கு சுவைபயந்து, நோய் போக்கும் மருந்தாம்.

எனவே, அம்மையாரின் பிரபந்தங்கள் சைவ சமயவளர்ச்சி வரலாற்றில் மலர்நிலை எனலாம்.

---

1 பதினோராந்திருமுறை, பக்கம், 19.
2 மேற்படி, பக்கம் 24.
3 மேற்படி, பக்கம் 25.
4 மேற்படி, பக்கம் 25; 26.

தொல்காப்பியரின் தெய்வக்கோட்பாடு

ஆ. சிவலிங்கனார்

தொடக்கம்

அகர் முதல எழுத்தெல்லாம்; ஆதி
பகவன் முதற்றே உலகு[1]

என்பது திருவள்ளுவர் வாக்கு. உலகம் ஆதிபகவனை முதலாகக் கொண்டுளது; உலகத்தின் முதற் பொருள் ஆதிபகவன். ஆதி பகவன் என்பதற்குப் பலர் பலவாறு தத்தம் சமயத்துக்கு ஏற்பப் பொருள் கொள்ளினும் இங்கு நாம் தெய்வம் என்னும் பொதுப் பொருளைக் கொள்ளலாம்.

தெய்வம் உலகத்துக்கு முதற் பொருள் என்பது யாவரும் கூறுவது. ஆனால் தொல்காப்பியர் தெய்வத்தை முதற்பொருளாகக் கூறவில்லை. அவர்தம் முன்னோரும் கூறவில்லை.

நமக்குக் கிடைத்திருக்கும் நூல்களுள் பழமைவாய்ந்த முதல் நூல் தொல்காப்பியம். ஆதலின் முன்னோர் கருத்தாயினும் அதனைத் தொல்காப்பியர் கூறுதலின் அவர் கருத்தாகக்கொண்டு தெய்வம்பற்றிய அவர் கோட்பாடு யாது யாவை எனக் காணலாம்.

தொல்காப்பியர் மற்றவரைப்போலத் தெய்வத்தை முதற் பொருளாகக் கூறாமைக்குக் காரணம் என்ன?

தொல்காப்பியத்தின் நோக்கம்

தொல்காப்பியர் தம் காலத் தமிழனின் வாழ்க்கை நெறி முறைகளை நன்கு ஆராய்ந்து அவை பொதுவாக மனித இனத்துக்குப் பொருந்திவருவதையும் கண்டு அவற்றையே கூற நினைத்

---

[1] திருக்குறள் 1. சென்னை, சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம், 1937.

தார். அதாவது மனிதனின் ஒழுகலாற்றையே கூறநினைத்தார். அவன் ஒழுக்கம் என்பது அவன் வாழ்க்கை. வாழ்க்கை அவனுடைய உரிமை. அவ்வுரிமையே அவன்பொருள். அதனால் தொல்காப்பியர் பொருளையே முதலில் கூற நினைத்திருக்க வேண்டும். பின் அப்பொருள் - அவ்வாழ்க்கை விலங்குவாழ்க்கை போலின்றி கருத்தைத் தெரிவிக்கும் பேச்சுடன் கூடியதாக இருத்தலின் பேச்சுபற்றி (சொல்பற்றி)க் கூற நினைத்தார். பேச்சுக்கு எழுத்துத் தேவையாதலின் பின் எழுத்து பற்றியும் கூற நினைத்தார். எனவே காரண காரியத் தொடர்பு பற்றி எழுத்து, சொல், பொருள் (வாழ்வு ஒழுக்கம்) என முறையே கூற நினைத்தார். அந்நினைப்பின் விளைவே எழுத்ததிகாரம், சொல்லதிகாரம், பொருளதிகாரம் என முப்பெரும்பிரிவாம் தொல்காப்பியத் தோற்றம்.

ஒரு நூல் மனிதனின் வாழ்வைப் பற்றியதாகத்தான் இருக்கவேண்டும் என்பது தமிழரின்-தமிழ் அறிந்த முன்னோரின் குறிக்கோளாகும். தொல்காப்பியர்க்கு முற்பட்டோரும் பிற்பட்டோரும் அக்கொள்கையினரே.

> ''எழுத்தும் சொல்லும் யாப்பும் ஆராய்வது பொருளதிகாரத்தின் பொருட்டன்றே'? பொருளதிகாரம் பெறேமேயெனின் இவை பெற்றும் பெற்றிலேம்''[1]

என இறையனார் களவியல் உரை கூறுவதையும் காணலாம். எனவே தொல்காப்பியத்தின் நோக்கம் மனிதவாழ்வுப் பொருளைக் கூறுவதேயாம். மனித வாழ்வையும் தமிழரின் வாழ்வையும் அடிப்படையாகக் கொண்டு கூறுவதாயிற்று.

தெய்வம் முதற் பொருள் இல்லை

தொல்காப்பியர் காலத்தும் முன்னும் வாழ்ந்த மனிதன் தமிழன் மலை, காடு, ஊர், கடல் பகுதிகளில் வாழ்ந்தான். அவன் வாழ்வு அவன் உரிமை. அதனால் அவன்வாழ்வு—அவன் ஒழுக்கம் அவன்பொருள் எனப்பட்டது. அப்பொருள் அவன் உரிமையாதலின் அது உரிப் பொருள் எனப்பட்டது. அவன் வாழ்வு தன்-தன் குடும்பம் பற்றியதாகவும், தன்னொடு பிறரையும் பற்றியதாகவும் அமைந்தது; தன்னைப்பற்றியது அகவாழ்வு என்றும், தன்னொடு பிறரைப்பற்றியது புறவாழ்வு என்றும் அவ்வாழ்வு இருவகையாயிற்று. அகவாழ்வு அகப் பொருள் எனப்பட்டது; புறவாழ்வு புறப் பொருள் எனப்பட்டது. அகவாழ்வின் விரிவே புறவாழ்வு ஆதலின் அகப்பொருள் முதலில் சிறப்பாகக்

---

[1] இறையனார் களவியல் சூத்திரம், 1. உரை. சென்னை சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக்கழகம், 1953.

கருதப்பட்டது. அடுத்துப் புறப்பொருள் கருதப்பட்டது. அந்த அடிப்படையில் அகவாழ்வை அகப் பொருளைக் கூறும்போது அவன் வாழ்வினை உரிப் பொருள் என்றனர் முன்னோர். தொல் காப்பியரும் அவ்வாறே கூறினார்.

தமிழனின் வாழ்வு தான் தோன்றிவளர்ந்து வந்த நிலத்தை அடிப்படையாகக்கொண்டிருந்தது. அன்றியும் காலத்தையும் சிறப்பாகக் கொண்டிருந்தது. அதனால் வாழ்வுப் பொருளாகிய உரிப்பொருளுக்கு நிலமும் பொழுதும் முதன்மையாயின. எனவே அவை முதற் பொருள் எனப்பட்டன.

தெய்வம். உலகைத் தோற்றுவிக்கும் முதன்மைப்பொருளாக ஆகலாம். ஆனால் மனிதன் வாழ்வுக்கு அவன் முயற்சிக்கு-அவன் இன்பத்துக்கு, காணப்படும் நிலையில்-வெளிப்படையில் முதற் பொருளாக இருப்பன நிலமும் பொழுதுமேயாம். அதனால் அக வாழ்வுக்கு முதற் பொருள் நிலமும் பொழுதுமாயின. அதனால் தொல்காப்பியர்

முதல்எனப் படுவது நிலம்பொழுது இரண்டின்
இயல்பென மொழிப இயல்புணர்ந் தோரே[1]

என்றார்.

தெய்வம் கருப்பொருள்

மனிதனின் வாழ்வுக்கு இன்றியமையாதது உணவு. அவ் வுணவு பெற்று நிறை வெய்திய பின்னர் அவன் வாழ்வு பல்வகை நாகரிகம் பெறுகிறது. அவ்வுணவுக்கும் நாகரிகத்துக்கும் துணை புரிவன அவனைச்சுற்றியுள்ள மரம், புள், விலங்கு முதலியன. அவையாவும் வாழ்வுக்குக் கருவாக (காரணமாக) அமைதலின் கருப்பொருள் எனப்பட்டன. கருப் பொருள்யாவும் மனிதனின் அனுபவப் பொருள்கள்—இன்பப் பொருள்கள்.

''தெய்வம் உணாவே மாமரம் புட்பறை
செய்தி யாழின் பகுதியொடு தொகைஇ
அவ்வகை பிறவும் கருவென மொழிப''[2]

என்றார் தொல்காப்பியர். மனிதனின் துய்ப்புப் பொருள்களாகிய உணவு முதலியவற்றுடன் தெய்வத்தைக் கூறினார் ஆசிரியர். தெய்வத்தை முதலாவதாகவும் கூறினார். மனிதனின் பொறி புலன்களால் நுகரப்படும் உணவு முதலியவற்றோடு பொறிபுலன் களுக்கு அப்பாற்பட்டதாகக் கூறப்படும் தெய்வத்தைக் கூறினார்.

---

[1] தொல்காப்பியம் — பொருளதிகாரம் — அகத்திணையியல் 4. தொல்காப்பிய மூலம், சென்னை, சைவசித்தாந்த நூற் பதிப்புக் கழகம், 1967.

[2] மேற்படி, 18.

அதனால் தெய்வமும் பொறிபுலன்களால் நுகரப்படுவதாகவே அமையும்; அமைய வேண்டும் என்னும் கொள்கையினர் தொல் காப்பியர் எனக்கருதலாம்.

டாக்டர் வை. இரத்தினசபாபதி கூறுவதாவது:

''கடவுளைப் பற்றிய கருத்து எதுவாய் இருப்பினும் அது மனிதனின் அனுபவப் பொருளாக அமைந்து அனுபவிக்கப் பெற்ற காரணத்தால் தோன்றப் பெறுவது என்பதே தொல் காப்பியரின் உள்ளக் கிடக்கை. அனுமானம், ஆகமம் போன்ற அளவை முறைகளால் உண்டு எனக் கருதப்படும் பொருளன்று கடவுள். உணவு, விலங்கு, மரம் பறவை, இசைக்கருவிகளைப் போன்றவை அவ்வந்நிலத்துக் கேற்பவும், காலத்துக் கேற்பவும் மக்களின் அனுபவ நிலைக்கு ஒத்ததாக அறிந்து, துய்த்து அமைதி கொள்ளுதற்குரியவை. அவ்வாறே தெய்வமும் என்று குறிப்பிடுகிறார், தொல்காப் பியர்[1]

தெய்வம் பிறகருப்பொருள்போல நுகரப்படும் பொருளாமாறு பின்னர்க் காட்டப்படும்.

தெய்வவடிவம்

தெய்வம் நுகர்பொருளாகிவிட்டபடியால் உணவு முதலியன நிலவேறுபாடுகளுக்கேற்ப வேறுபட்டிருத்தல் போலத் தெய்வமும் நிலங்களுக்கேற்பவேறுபட்ட பெயரும் வடிவமும் உடையதாயிற்று.

குறிஞ்சிக்கு ஐவன நெல்லும் தினையும், முல்லைக்கு வரகும் சாமையும், மருதத்துக்கு செந்நெல்லும் வெண்ணெல்லும், நெய் தலுக்கு மீன் முதலியவும் உணவுப் பொருள்களாக வேறு பட்டிருத் தல் போலக் குறிஞ்சிக்கு முருகனாகவும் முல்லைக்கு மாயோனாக வும், மருதத்துக்கு வேந்தனாகவும், நெய்தலுக்கு வருணனாகவும் தெய்வம் வேறுபட்டபெயரும் வடிவமும் கொண்டதாகும்.

''மாயோன் மேய காடுறை யுலகமும்
சேயோன் மேய மைவரை யுலகமும்
வேந்தன் மேய தீம்புனல் உலகமும்
வருணன் மேய பெருமணல் உலகமும்''[2]

என்றார் தொல்காப்பியர்.

''மற்றைய கருப்பொருள்கள் வெளிப்படையில் கண்ணுக்குப்

---

[1] திருமுறைத் தெளிவே சிவஞான போதம், டாக்டர் வை. இரத்தின சபாபதி. சென்னைப் பல்கலைக்கழக வெளியீடு, 1981, ப. 22.

[2] தொல்காப்பியம், பொருளதிகாரம், அகத்திணையியல் 5:1-4

புலனாகத் தோன்றுவன. ஐம்புலனுக்கும் நுகர்ச்சிப் பொருளாக அமைவன. ஆனால் தெய்வம். தோன்றி வடிவம் காட்டவில்லை. அவ்வந்நிலத்து மக்கள் தாமே ஏற்றுக் கொண்ட பெயருடையதாயிற்று. அதனால் நிலங்கள் தோறும் வேறுபட்டிருக்கும் உணவு முதலிய கருப்பொருள்களை விவரிக்காமல் தெய்வத்தை மட்டில் நிலங்களுக்குரியனவாக வேறு வேறு விவரித்தார். தனக்கென நிலமில்லாத பாவைக்கு அவ்வந்நிலத் தெய்வமே தெய்வமாக அமைதலோடு கொற்றவை சிறப்புத் தெய்வம் ஆயிற்று''[1]

தெய்வ இலக்கணம்

தெய்வத்தின் இலக்கணம் இன்னது எனத் தொல்காப்பியர் வரையறுத்துக் கூறவில்லையாயினும் அவர் தெய்வம்பற்றிக் கூறிய இடங்களைக் கொண்டு ஒருவாறு தெளிவாகவே தெய்வ இலக்கணம் என்ன என்பதையுணரலாம்.

தெய்வம் பற்றிய இலக்கணம் கூறவில்லை; ஆனால் தெய்வம் பற்றிய சொல் இலக்கணம் கூறியுள்ளார்.

''பெண்மை சுட்டிய உயர்திணை மருங்கின்
ஆண்மை திரிந்த பெயர்நிலைக் கிளவியும்
தெய்வம் சுட்டிய பெயர்நிலைக் கிளவியும்
இவ்வென அறியும் அந்தம் தமக்கிலவே
உயர்திணை மருங்கின் பால்பிரிந் திசைக்கும்''[2]

இச்சூத்திரத்தில் தெய்வத்தையுணர்ந்தும் சொல்பற்றிய இலக்கணம் கூறப்பட்டுள்ளது. தெய்வத்தை உணர்த்தும் சொல் தேவு என்பது. அது உயர்திணைக்குரியது; ஆனால் தேவு வந்தது என அஃறிணை வினையால்தான் முடிக்கப்படும். ஏனெனின் உயர்திணை ஆண் பெண் பால்களில் ஒன்றையுணர்த்தும் இறுதி நிலை எழுத்து அதில் இல்லை. இக்கருத்தை காலம், உலகம் ..... பால்வரை தெய்வம் ..... பால்பிரிந்திசையா உயர்திணை மேன''[3] என்னும் சூத்திரத்தில் கூறி, அத்தேவு என்பது உயர்திணை வினையால் முடிக்கப்பட வேண்டின் தன் இறுதியில் ஓர் மாற்றம் ஏற்பட்ட பிறகே முடிக்கப்படும். தேவு என்பது தேவன் என உயர்திணை ஆண்பால் சொல்லாகத் திரிந்தோ தேவி என உயர்திணைப்பெண்பாற் சொல்லாகத் திரிந்தோதான் தேவன் வந்தான், தேவி வந்தாள் என உயர்திணை வினையான் முடிக்கப்படும்.

---

1 தெய்வம், ஆ. சிவலிங்கனார், மயிலம், திருப்புகழ் திருப்படி விழா வெள்ளிவிழா மலர், 1980.

2 தொல்காப்பியம், சொல்லதிகாரம், கிளவியாக்கம், 4.

3 மேற்படி 58:2.

மேற் சூத்திரத்தில் ''உயர் திணை மருங்கின் பால்பிரிந்திசைக்கும்'' என்றது காண்க.

தெய்வம் என்பது ஒரு பொருள். அதற்குப் பால் உணர்த்தும் ஈறு கூறப்படாமையின் அது எல்லாவுயிர்க்கும் பொதுவானது என்பதும், அது உயர்திணையில் தேவன், தேவி என்பன போல ஈறு திரிந்து வரும் என்பதால், அது தன் நிலையினின்றும் வடிவு வேறுபட்டு உலகிடை வரும் என்பதும், அவ்வாறு வரும்போது குறிஞ்சி, முல்லை, மருதம், நெய்தல் நிலங்களிலும், பாலை நிலத்தும் சேயோன், மாயோன், வேந்தன், கொற்றவை ஆகத் தெய்வப் பெயர்கள் கூறப்பட்டிருத்தலின் அத்தெய்வம் நிலங்களுக்கேற்ப-மக்களின் மன நிலைகளுக்கேற்பப் பல வடிவு கொள்ளும் என்பதும் முதற்பொருளில் கூறப்படாது கருப்பொருள்களுள் ஒன்றாகக் கூறப்பட்டிருத்தலின் தெய்வம் மக்களின் அனுபவப்பொருள் — நுகரப்படும் பொருள் என்பதும் தொல்காப்பியரின் கோட்பாடு என்று கருதலாம்.

தெய்வம் அனுபவப் பொருளாமாறு

இனி அத்தெய்வம் மனிதனுக்கு எவ்வெவ்வாறு அனுபவப் பொருளாகின்றது என்பது பற்றித் தொல்காப்பியர் கூறியன காணலாம்.

1. **காத்தல்**

''வழிபடு தெய்வம் நிற்புறங் காப்பப்
பழிதீர் செல்வமொடு வழிவழி சிறந்து
பொலிமின் என்னும் புறநிலை வாழ்த்தும்''[1]

என்ற சூத்திரத்தால் தெய்வமானது மனிதனின் புறம்பாக அவனைச் சுற்றி வந்துகொண்டேயிருப்பது என்றும், காப்பது என்றும் கூறுகிறார்.

தெய்வம் மனிதன் உடம்பில்—உயிரில் நிறைந்திருப்பது என்றாலும் அவனைக் காக்கப் புறம்புறமாகவும் சுற்றி நிற்பது என்னும் தொல்காப்பியர் கருத்தை, மணிவாசகப் பெருந்தகைப் பாடல் மூலமாகவும் அறியலாம்.

பால்நினைந் தூட்டும் தாயினும் சாலப்
பரிந்துநீ பாவியே னுடைய
ஊனினை யுருக்கி யுள்ளொளி பெருக்கி
உலப்பிலா ஆனந்த மாய
தேனினைச் சொரிந்து புறம்புறம் திரிந்த
செல்வமே சிவபெரு மானே

---

1 தொல்காப்பியம், பொருளதிகாரம், செய்யுளியல் 109.

யானுனைத் தொடர்ந்து சிக்கெனப் பிடித்தேன்
எங்கெழுந் தருளுவ தினியே.[1]

என்பது மணிவாசகர்பாடல். தொல்காப்பியர் ''வழிபடு தெய்வம் நிற்புறங்காப்ப'' என்னும் தொடரால் ஒருவன் தெய்வ வழி பாடு கொள்ள வேண்டும் என்பதையும், அத்தெய்வம் அவனைப் புறம் நின்று காக்கும் என்பதையும் உணர்த்தியதன் மூலம் உலகில் மனிதனின் புறவாழ்வு பற்றிய இலக்கணம் அமைத்தார். அவர் மனிதனின் உலகவாழ்வு இலக்கணம் அமைத்தாராதலின் 'புறம் காப்ப' என்ற அளவில் சொல்லிச் செல்கிறார். மணிவாசகர் தம் அகவாழ்வோடு வீடுபேற்றை விரும்பியவராதலின் சிவன் தன் கடமையையாற்றப் புறம்புறம் திரிந்தாலும் தமது கடமை யாகச் சிவனைச் சிக்கெனப் பிடித்ததாகக் கூறுகிறார்.

2. அச்சுறுத்தல்

தன்னை வழிபடுவோரை மணிவாசகர் கூறியவாறுபோலப் புறம்புறம் திரிந்து உலப்பிலா ஆனந்தமான தேனினைச் சொரிந்து காத்தல் மட்டுமன்றித் தீயன புரிவோரைக் கடிதலும் செய்வது தெய்வத்தின் செயலாம்.

''மன்ற மராத்த பேஎமுதிர் கடவுள்
கொடியோர்த் தெறூஉம் என்ப''[2]

என வருவது காணலாம். தொல்காப்பியர், தெய்வம் அஞ்சல் (மெய்ப். 24) என்னும் மெய்ப்பாடு கூறுவதன் மூலம் தெய்வம் அச்சுறுத்தும் என்பதைக் கூறுகிறார். இல்லறத்து ஒழுகுவார் அல்லது இல்லறத்துக்கு முன்னதாகிய களவொழுக்கத்து ஒழுகு வார் பொய்ச்சூளுரை செய்வரேல் அவரைத் தெய்வம் அச்சுறுத் தும். அதனால் பொய்ச்சூளுரை செய்தோர்க்காக அவரைச் சார்ந்தோர் (தோழி, தலைவி) தெய்வத்துக்கு அஞ்சுதல் உண்டு. அவ்வச்சம் காரணமாகத் தோன்றும் உணர்ச்சி புறத்தே புலப்படு வதைத் தெய்வம் அஞ்சல் என்னும் மெய்ப்பாடாகக் கூறுகிறார். தொல்காப்பியர்.

3. பரிந்துரையேற்றல்

தெய்வம் தன்னை வழிபடுவோர்க்குப் புறம்புறம் திரிந்து காப்பதுமட்டுமன்றித் தன்னை வழிபடுவோர் வேண்டுகோளால் பிறர்க்கும் நன்மை புரியும். பிறர் துயர் துடைக்க வேண்டித்

---

[1] திருவாசகம், பிடித்தபத்து, 9. திருவாவடுதுறை. திருவாவடு துறையாதீன வெளியீடு, 1971.

[2] குறுந்தொகை. 87. சென்னை, நியூ செஞ்சுரி புக் ஹவுஸ் பிரைவேட் லிமிட்டெட், 1981.

தெய்வத்தை வழிபடுதல் என்றும் உள்ள ஓர் வழக்கம். பரிந்துரை யேற்றும் நன்மை புரிவது தெய்வம்.

தலைவனும் தலைவியும் உடன்போயினாராகத் தோழி மூலம்அதனையறிந்த செவிலித்தாய் நற்றாய்க்கு உடனே அதனைத் தெரியப்படுத்தாமல், உடன்போன இருவருக்கும் யாதோர் தீங்கும் நேராமல் இருக்க வேண்டித் தெய்வத்தை வணங்குவாள், வாழ்த்துவாள். அவ்வாழ்த்துதலை – வேண்டு கோளை ஏற்றுத் தெய்வம் உடன் போனவர்க்குத் துணை நிற்கும். இதனைத் தொல் காப்பியர் தெய்வம் வாழ்த்துதல்[1] என்று அமைக்கிறார்.

4. வெளிப்படுதல்

தெய்வம் பேரொளியுடன் கூடிய வடிவுடையது என்பர். ''சோதியே சுடரே சூழ்ஒளி விளக்கே''[2] என்றெல்லாம் கூறுவர். அது வெளிப்பட வருதல் அரிது. அது, மனிதருள் முத்தியடைதற் குரிய பிற உயிரை அடைவதற்குரிய ஒருவராகிய குருவுடம்பிலும், இறைவனடியார் உடம்பிலும் கலந்தருளி உயிர்களுக்கு அருள் செய்யும் என்பது சைவசித்தாந்த சாத்திரம். சிவன் தானே தன் நினைவு மாத்திரையில் மனிதவுருவில் வருவான் என்பது வீர சைவசித்தாந்தம். அல்லமாப்பிரபு அவ்வாறு வந்தவர். தொல் காப்பியத்தில் அக்கருத்தமைந்ததுண்டாஎனில் இல்லை. ஆனால் தெய்வம் ஒருவன் மூலம் வெளிப்படுதல் உண்டு என்றும், அது மக்களுக்கு நோய்க்காரணத்தை அறியப்படுத்தும் என்றும் தொல் காப்பியத்தில் கூறப்பட்டுள்ளது.

நோயைத் தீர்ப்பதேயன்றி நோய்க்காரணத்தை அறிவிப்பது தெய்வத்தின் தொழிலாகும். இத்தொழில் முருகன் மேல் ஏற்றிச் சொல்லப்பட்டது பழங்காலத்தில். முருகன் கைப்படை வேல். அது அறிவாகக் குறிக்கப்படும். அப்படையைக் கையில் வைத்திருப்பவனை வேலன் என்பர். அவனிடம் ஆவேசித்து முருகன் அருளுரை வழங்குவன் என்பது மரபு.

வேலன் கையில் வேலை ஏந்திக் கொண்டு ஓர் இடத்தில் முருகனை நினைந்து நிற்க, முருகன் அவனுள் தோன்றி அவன் வாய்மொழிமூலம் மக்கள் வேண்டுவனவற்றை – நன்மை தீமை களை அறிவிப்பன். அதுபோது வேல் ஏந்திய வேலன் தன் உணர்ச்சி யில்லாமலே வேலைத் திரித்து ஆடிக் கொண்டிருப்பன். அதனால் அவனை வேலன் என்ற சிறப்புப் பெயரால் அழைப்பர். அவன் ஆட்டத்தை வெறியாட்டு என்ற பெயரால் அழைப்பர். அந்த வேலன் அவன் வழிவரும் வேலன் என வழிவழியாக வெறியாட்

---

1 தொல்காப்பியம், பொருளதிகாரம் - களவியல் 24:7.

2 திருவாசகம், அருட்பத்து, 1.

டயர்தல் உண்டு. வெறியாட்டம் முருகன் கோயிலின் ஒரிடத்தி லேயே நடைபெறும். வெறியாடிப் பலன் சொல்லும் இச்செயலை இக்காலத்தில் குறிசொல்லுதல் என்றும் கூறுவர்.

குறத்தி கூறுவது குறி. குறத்தியும் எதிர்காலப் பலனும் நோய்தீர்க்கும் வழியும் ஏதோ ஓர் ஆற்றல் கொண்டு கூறுவாள். அதனால் குறி என்பது வேலன் கூற்றுக்கும் உரிய தாயிற்று.

ஒருபெண் — பருவப் பெண் வழக்கத்துக்கு மாறாகத் தன் தாயிடம் — மற்றைத் தோழியரிடம் நடந்துகொள்வாளேயானால் அதாவது தாயின் பக்கத்தில் படுக்காமலும், உணவு சரிவர உண் ணாமலும், தோழியர் உடனுறைவையும் கொள்ளாமலும் எப் போதும் தனிமையையே விரும்பி இருப்பாளேயானால், அதை ஒரு நோய் எனக் கொண்டு வேலனிடம் அதன் காரணத்தைத் தாய் வினவுவாள். அவன் அதற்கு அவள் கொண்டது காதல் என்றோ அல்லது பிற காரணங்களோ கூறுவான். அவ்வேலனைத் தொல்காப்பியர், ''வெறியறி சிறப்பின் வெல்வாய் வேலன்[1] என்றும், அவன் ஆட்டத்தைக் ''காந்தள்''[2] என்றும் கூறுகிறார். இது கூறுவதால் தொல்காப்பியர்க்குத் தெய்வம் மனிதன் மூலம் வெளிப்பட்டுப் பலன் தரும் என்ற கொள்கையுண்டு எனத் தெளிய லாம்.

5. விதிவகுத்தல்

மனிதன் செய்யும் நல்வினை தீவினைகளின் பயனை அனுப விக்கத்தேயாக வேண்டும். அவ்வினைகளை முறையே அனுபவிக்க விதிப்பது தெய்வம். பால் என்பது பகுதி; அதாவது வினைக்கூறு. அதை அனுபவிக்குமாறு விதித்தலின் தெய்வம் பால் வரைதெய்வம் எனப்படும். தொல்காப்பியரும் தெய்வமானது வினைப்பயனை உயிர்கள் அனுபவிக்கச் செய்யும் என்னும் கோட்பாட்டினை யுடையவர் என்பதை அவர் தெய்வத்தைப் 'பால்வரை தெய்வம்[3] என்பதால் அறியலாம்.

6. மக்களுள் கலந்திருத்தல்

உடையாள் உன்றன் நடுவிருக்கும்
உடையாள் நடுவுள் நீயிருத்தி
அடியேன் நடுவுள் இருவீரும்
இருப்பதானால் அடியேன்உன்

---

[1] தொல்காப்பியம், பொருளதிகாரம், புறத்திணையியல் 5:1, 2.
[2] மேற்படி 5:2.
[3] தொல்காப்பியம், சொல்லதிகாரம், கிளவியாக்கம் 58:2.

அடியார் நடுவுள் இருக்கும் அரு
ளைப்புரி யாய்பொன் னம்பலத்தெம்
முடியா முதலே என்கருத்து
முடியும் வண்ணம் முன்னின்றே[1]

என மணிவாசகப் பெருமான் சிவபிரானை நோக்கி வேண்டு கிறார். இறைவன் இறைவியோர் தம் இடத்தில் கலந்திருப்பதாக மணிவாசகர் குறிப்பிடுகிறார். தெய்வம் மக்களுள் ஒரு பொரு ளாகவே கலந்திருப்பது. தெய்வத்துக்குரிய வேறு பெயர்களுள் ஒன்று கடவுள் என்பது.

கடவுள் ஒன்றாயினும் மாயோன், சேயோன், வேந்தன், வருணன் எனப் பல வடிவில் வருதலின், மனிதர்போலக் காமம் (விருப்பம்) கொள்ளுதலும் உண்டு. கடவுள் ஆணினைக் கடவுட் பெண்டிர் விரும்புதலும், அவனை மானிடப் பெண்டிர் விரும்புதலும், கடவுள் ஆண் மானிடப் பெண்டிரை விரும்புதலும் உண்டு.இவ்வகையில் செய்யுட்கள் தமிழில் உண்டு. கடவுள் ஆணி னைக் கடவுட் பெண் விரும்புதலும் — கடவுட் பெண்ணைக் கடவுள் ஆண் விரும்புதலும் புராணங்களில் காணப்படுவன. முருகனாகிய கடவுள் வள்ளி என்ற மானிடப் பெண்ணை விரும் பியதும், ஆண்டாளாகிய மானிடப் பெண் கண்ணனாகிய கட வுளை விரும்பியதும் கதைகளிற் கேட்டுவருகிறோம். தொல் காப்பியர்,

காமப் பகுதி கடவுளும் வரையார்
ஏனோர் பாங்கினும் என்மனார் புலவர்[2]

என்றார். எனவே தெய்வம் மனிதருள் மனிதனாகவும் வாழும் என்னும் கோட்பாட்டினர் தொல்காப்பியர் எனக் கருதலாம்.

இக்காலத்தும் சிலவூர்களில் - முருகன் கோயில் உள்ள ஊர் களில் — அதிலும் முருகனைத் தம் வழிபடு தெய்வமாக — குல தெய்வமாகக் கொண்டுள்ளோர் சேர்ந்து வாழும் ஊர்களில் முருகன்கோயில் தனித்து இராமல், அக்கோயிலையும் ஒரு வீடாகக் கருதும்படி அமைந்திருத்தலைக் காணலாம். கோயிலை ஒட்டியே வல இடப்பக்கங்களில் வீடுகள் அமைந்து — வீடுகள் எண்ணப்படும்போது கோயிலும் ஒரு வீடுபோல் எண்ணுமாறு அமைந்திருப்பதைக் காணலாம்.

7. உவமப் பொருளாதல்

இலவந்திகைப் பள்ளித் துஞ்சிய நன்மாறனை நக்கீரர் சிற் றத்தால் சிவனையும், வலியால் பலராமனையும், பகையை வெல்வ

---

1 திருவாசகம், கோயில் மூத்த திருப்பதிகம், 1.

2 தொல்காப்பியம், பொருளதிகாரம், புறத்திணையியல், 28

தால் திருமாலையும், நினைத்ததை முடிப்பதால் முருகனையும் ஒத்திருந்தானாகப் பாடியுள்ளார்.

''கூற்றொத் தீயே மாற்றரும் சீற்றம்
வலியொத் தீயே வாலி யோனைப்
புகழொத் தீயே இகழுந ரடுநனை
முருகொத் தீயே முன்னியது முடித்தலின்''[1]

என்பன அவர் பாடல்வரிகள். இவ்வாறு ஒப்புமைப்படுத்திப் பாடுவதைப் பூவைநிலை என்பர் தொல்காப்பியர்.

''மாயேன் மேய மன்பெருஞ் சிறப்பின்
தாவா விழுப்புகழ்ப் பூவை நிலை''[2]

என்பர் ஆசிரியர். மாயோனைக் குறித்துக் கூறினாலும் பிற கடவுளரை ஒப்பிடுவதும் பூவை நிலை யெனக் கொள்ளல் வேண்டும். தெய்வத்தை மானிடர்க்கு ஒப்பிடலாம் என்பதும் ஆசிரியர் கோட்பாடு எனத் தெரிகிறது.

8. விருப்பம் நிறைவேற்றல்

கடவுளுக்கு அமரன் என்ற பெயரும் உண்டு. தொல்காப்பியர் அமரர் என்ற சொல்லை ஆண்டுள்ளார்[3] அமர்தல் என்பதற்கு மேவல் எனப் பொருள் உரைத்தார்[4] மேவல் என்பதற்குப் 'பொருந்துதல்', ,விரும்புதல்' என்னும் பொருள் உண்டு. ''நம்பும் மேவும் நசையாகும்மே''[5] என்று கூறிய அவர், தாமே மேவுதல் என்பதற்கு விரும்புதல் என்ற பொருளினை,

''எல்லா உயிர்க்கும் இன்பம் என்பது
தானமர்ந்து வரூஉம் மேவற் றாகும்''[6] என்னும் சூத்திரத்தில் அமைத்தாளுகின்றார். அமர் என்பதற்கு விருப்பம் என்பது பொருளாதலின், அமரர் என்பதற்கு,'' விருப்பத்தை நிறைவேற்றுபவர்'' எனப் பொருள் கொள்ள வேண்டும். அமரர்-தேவர்; அவர் இருக்குமிடம் வானம் ஆதலின் அவர் வானோர் எனவும் கூறப்படுவர்.[7]

இல்லறத்தில் தலைவி குழந்தைப்பேறு எய்தினாளாக அது குறித்துத் தெய்வத்துக்குச் சிறப்புச் செய்தல் உண்டு. இது

---

[1] புறநானூறு, சென்னை. நியூ செஞ்சுரி புக் ஹவுஸ், பிரைவேட் லிமிடெட், 1981. பாடல் 56

[2] தொல்காப்பியம், பொருளதிகாரம், புறத்திணையியல் 5: 9, 10.

[3] மேற்படி 26:1.

[4] தொல்காப்பியம், சொல்லதிகாரம், உரியியல் 82.

[5] மேற்படி 31.

[6] தொல்காப்பியம், பொருளதிகாரம், பொருளியல், 29.

[7] மேற்படி, கற்பியல், 5:13.

நீண்ட காலம் புதல்வர்ப் பேறு இல்லாமையால் தெய்வத்தை வேண்டிப் பெற்றமை குறித்துச் செய்யும் சிறப்பு.

புதல்வரைப் பயந்த புனிறுதீர் பொழுதின்
நெய்யணி மயக்கம் புரிந்தோள் நோக்கி

ஐயர் பாங்கினும் அமரர்ச் சுட்டியும் செய்பெருஞ் சிறப்பு[1] என்பர் ஆசிரியர். அமரர்ச்சுட்டிச் செய்தலாவது, புதல்வர்ப் பேறு வேண்டிய தமது விருப்பத்தை வாய்க்கச் செய்தது சுட்டிச் (குறித்துச்) செய்வதாகும்.

தெய்வம் என்பது அமரர் என்னும் பெயருக்கேற்பத் தன்னை நோக்கி நேர்ந்து கொள்வார்க்கு அவர் எண்ணத்தை நிறை வேற்றும். போர்வீரர் தன்னை வேண்டி நேர்த்திக்கடன் செலுத்துவதாகக் கூறிப் போர்க்குச் செல்வாராயின் அவர்க்குக் கொற்றவை என்னும் பெண் தெய்வம் வெற்றிதரும் என்பது பண்டையோர் கொள்கை. தொல்காப்பியரும் அக் கோட்பாட்டை உடன் பட்டவர் என்பதற்கு அவர்,' கொற்றவை நிலை[2] கூறியதே சான்றாம்.

தெய்வ இலக்கணம் – தொகுப்பு

இதுவரை கூறியவற்றிலிருந்து,

1. தெய்வம் ஒருபொருள்
2. அது மாயோன், சேயோன் எனப் பல வடிவம் கொள்ளும்.
3. வழிபடுவாரைப் புறம் நின்று காக்கும்
4. பிறர்க்குத் தீங்கு செய்வாரை அச்சுறுத்தும்
5. வேண்டுவார்க்குத் துணை நிற்கும்
6. நோயைத் தீர்க்கும்
7. உயிர்களுக்கு விதிகளை வகுக்கும்
8. மக்களுள் கலந்துநிற்கும்
9. மக்களுக்கு உவமமாகச் சிறக்கும்
10. மக்கள் விருப்பங்களை நிறைவேற்றும் என்பன அறியலாம்.

மனிதன் – தெய்வம்

தெய்வத்தை மக்களின் அனுபவப் பொருளாகக் காட்டிய தொல்காப்பியர், மக்களைத் தெய்வமாகக் காட்டியதும் உண்டு. போரில் வீரம்காட்டி விழுப்புண் எய்தி இறந்த வீரனுக்குக் கல் எடுத்து வழிபடுதலைக் கூறியுள்ளார். இறந்த வீரனுக்குக் கல்லை

---

[1] மேற்படி, கற்பியல் 5:27-30.
[2] மேற்படி, புறத்திணையியல் 4:2.

ஆராய்ந்து கொள்ளுதலும், அதை நீர்ப்படுத்தலும், ஓரிடத்து நடுதலும், அதற்குக் கோயில் எடுத்தலும், வாழ்த்துதலும் - பண்டையோர் வழக்கு.

வழிபாட்டுக்காகக் கல்லைத் தேர்ந்தெடுத்து, அதனை வேற்று வேந்தர் ஆற்றுநீரில் கழுவிப் பின்னர்த் தன்னாட்டில் நட்டுக் கோயில் அமைத்து வழிபடுதலைப் பண்டைத் தமிழரசர் தம் வெற்றிக்கறிகுறியாகக் கொண்டிருந்தனர். இதற்குச் சேரன் செங்குட்டுவன் கண்ணகிக்குக் கோயில் எடுக்க இமயம் சென்று கல் எடுத்துக் கங்கையில் நீர்ப்படுத்துத் தன் நாட்டில் வைத்துக் கோயில் எடுத்ததைச் சான்றாகக் காணலாம். வீரனுக்குக் கோயில் எடுக்கும் வழக்கினைத் தொல்காப்பியர்,

'காட்சி கால்கோள் நீர்ப்படை நடுகல்
சீர்த்தகு மரபிற் பெரும்படை வாழ்த்தல் என்று
இரு மூன்று மரபிற் கல்''[1]

எனக் கூறுகிறார்.

புதியதாகச் சிலை வடித்துக் கோயில் எடுக்கும்போது புதிய சிலையைக் கோயிலில் நாட்டுதற்கு முன்னர் நீரில் மூழ்க வைப் பதைக் காண்கிறோம். இவ்வழக்குத் தமிழரின் 'நீர்ப்படை' என மேலே கண்ட வழக்கே யாகும். பிற்காலத்தில் கும்பாபிடேக விதிகளை அமைத்தவர்கள் தமிழரின் வழிபாட்டு முறைகளையே பெரிதும் மேற்கொண்டவர்களாதலின் நீர்ப்படைச் செயலையும் அதன் சிறப்புநோக்கி விடாது அமைத்தனர். இதனால் தொல் காப்பியர்க்கு மனிதனும் தெய்வமாகலாம் என்னும் கோட் பாடுண்டு என்பதும், நீராட்டு முதலிய தெய்வ வழிபாட்டுச் செயல்களும் உடன்பாடே என்பதும் அறியலாம்.

---

[1] மேற்படி, புறத்திணையியல் 5:19-21.

திரு வி. க. வும் மார்க்ஸீயமும்

தா. வே. வீராசாமி

இந்த நூற்றாண்டில் தோன்றிய பல தத்துவங்கள் பல நாடுகளில் தத்தம் செல்வாக்கைப் பரப்பின. ஆயின் சென்ற நூற்றாண்டில் தோன்றிய மார்க்ஸீயம் உலகெங்கும் தன் செல்வாக்கைச் செலுத்தி வருகிறது. மார்க்ஸின் (1818-1883) கருத்துக்களின் முழுத் தொகுப்பு முறையே மார்க்ஸீயம் பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டில் மூன்று முக்கியமான கோட்பாடுகள் இருந்தன என வி. இ. லெனின் குறிப்பிடுவார். அவையாவன ஜெர்மன் முதுபெரும் தத்துவஞானம்; ஆங்கில முதுபெரும் அரசியல் பொருளாதாரம்; பொதுவாகப் பிரஞ்சுப் புரட்சிப் போதனைகள் என்பனவாம். இம்மூன்று தத்துவப் போக்குகளையும் தொடர்ந்து ஆராய்ந்து அவற்றிற்கு முழுவடிவம் அளித்த மேதைதான் காரல் மார்க்ஸ் என்பர்.[1]

இக்கருத்துக்கள் யாவும் சேர்ந்து புதிய காலத்திற்குரிய பொருள் முதல் வாதமாகவும், புதிய காலத்திற்குகந்த விஞ்ஞான சோஷலிஸமாகவும் அமைந்துள்ளன. இவையிரண்டின் அடிப்படையில் உலகின் நாகரிக நாடுகளிலெல்லாம் இருக்கிற தொழிலாளர் இயக்கத்தின் தத்துவமாகவும், வேலைத் திட்டமாகவும் திகழ்கின்றன.

இத்தகைய சிறப்புப் பெற்ற தத்துவத்தை உணர்ந்தவராகத் தமிழறிஞர் திரு. வி. கலியாண சுந்தரனார் (திரு. வி. க.) (1883-1953) விளங்கினார். மார்க்ஸீயத்தின் உயிர் நாடி

---

[1] மார்க்ஸையும் ஏங்கெல்ஸையும் பற்றிய நினைவுக்குறிப்புகள், (மாஸ்கோ முன்னேற்றப் பதிப்பகம், ஆண்டு இல்லை) ப. 42.

பொருள்[1] என்பதை உணர்ந்திருந்தார். தொழிலாளர் மேடை களில் முப்பத்தைந்து ஆண்டுகட்கு மேலாகப் பேசிவந்தவர் அவர். அவர் பேசியதை நூல்வடிவமாக்கினால் அவை உயிருடன் நாட்டில் உலவுமா என அவரே ஐயுற்றதுண்டு.[2] எனினும் தன் வாழ்க்கையைப் பெரிதும் கவர்ந்தது தொழிலாளர் இயக்கம் எனவே அவர் குறிப்பிடுகிறார். திலகர் தமிழகத்திற்கு வந்த போது (17, 18-12-1919) மார்க்கிஸம் பற்றித் திரு. வி. க. அவரிடம் தொட்டுக் காட்டிய போது 'மார்க்கிஸத்தின் மீது இந்தியா நாட்டம் செலுத்தும் காலம் வரலாம், அதற்குள் மார்க் கிஸம் பலவித மாறுதல் அடையும். இந்தியா எதையும் தனது இயற்கையாக்கியே ஏற்கும் பண்புடையது'[3] எனக் குறித்த சொற்கள் அவர் உள்ளத்தில் நன்கு பதிந்தன.

மார்க்ஸ் எழுதிய 'மூலதனம்' என்ற நூல் நமக்கு அற்புத மான பலமும் உன்னதமான ஞானமும் கொண்ட அவரது மனத்தைத் திறந்து காட்டுகிறது என்பர் போல் லபார்க்.[4] இதை உணர்ந்தவர் போல் திரு. வி. க. மூலதனத்தைப் பதினேழு முறை படித்ததாகக் கூறியுள்ளார்[5]

திரு. வி. க.வின் தொடக்க கால வாழ்வு சைவசமயப் பணியில் ஈடுபட்டது. அச்சமயத்துடன் மட்டும் அது அமைந்து விட வில்லை. வைணவம், சைனம், பௌத்தம், கிருத்துவம், இஸ்லாம் போன்ற பல சமய ஆராய்ச்சிப் பேறு அவர்க்குக் கிடைத்தது. அவ்வாராய்ச்சியின் விளைவாக அவருள்ளத்தில் பொதுமை உணர்ச்சியே உண்டாயிற்று. சமயங்களின் அடிப் படையாயுள்ள பொதுமைச் சமரசம் ஏன் உலகில் பரவவில்லை என்று எண்ணிப் பார்த்து விளங்காமல் மயங்கினார்.

தொடக்க காலத்தில் சச்சிதானந்தம் பிள்ளை வாயிலாக மேல்நாட்டுத் தத்துவ அறிவைப் பெற்ற திரு. வி. க. டார்வின் கண்ட அறிவியல் உண்மைகளைச் சிங்காரவேலு செட்டியார் அறிவுறுத்தப் பயன் பெற்றார். சிங்காரவேலு செட்டியார் மார்க்ஸ் வரலாறு, பூமியும் பொருளாதாரமும், பொதுவுடைமை

---

[1] திரு வி. க. பொருளும் அருளும் அல்லது மார்க்ஸீயமும் காந்தியமும், (சென்னை, சாது அச்சுக் கூடம், 1959) ப. iii

[2] திரு வி. க., திரு வி. க. வாழ்க்கைக் குறிப்புக்கள் I (சென்னை, கழகம், 1969) ப. 141.

[3] மேற்படி. ப. 317.

[4] Marx and Engels Through the Eyes of Contemporaries

[5] கோவையில் 1949 இல் நடைபெற்ற திருக்குறள் மாநாட் டில் திரு வி. க. கூறியது.

ஆகிய பொருள் பற்றித் தொழிலாளரிடையே அறிவூட்டிய ஆசான் ஆவர்.[1] பெரிய புராணம், திருமந்திரம், பட்டினத்துப் பிள்ளையார் பாடல்கள் ஆகியவற்றிற்கு விளக்கவுரை கண்டுவந்த திரு. வி. க. வின் நெறியில் இத்தகைய புதுக் கண்ணோட்டம் பாய்ந்தது. பல தமிழறிஞர்கள் பழைய இலக்கியங்களில் திளைத்திருந்த போது, அவர் இத்தகு புது ஒளியில் புகுவதைக் கண்டு அவரைப் புறக்கணித்துச் சென்றதை அவர் வாழ்க்கைக் குறிப்பு நிகழ்ச்சிகள் குறிப்பாகச் சுட்டிச் செல்கின்றன.[2]

ஸ்பென்ஸர் கம்பெனியில் எழுத்தராகப் பணிபுரிந்தபோது 'பந்தே மாதர' இதழை மற்றவர்களிடம் படித்து நாட்டுப்பற்றுணர்வையும் வெள்ளையர் எதிர்ப்புணர்வையும் பரப்புவதாக எண்ணிய அந்த வெள்ளைக் கம்பெனியார்' திரு. வி. க. வை எச்சரித்தனர். அதிகாரத்துக்கஞ்சி மானம் விற்கும் நீர்மை தம் பிறவியில் இல்லாததால் அப்பணியை விட்டு விலகினார். அந்தக் கொதிப்புணர்வு போராட்ட உணர்வாக மாறுவதற்கு வழிகாலாக அமைந்தவை அக்கம்பெனிக்கு வந்து சென்ற கீர்ஹார்டி என்பவர் காட்சியும், அவர் தொழிலாளர் பற்றி எழுதிய நூல்களுமாகும். தொழிலாளர் பற்றி அறிந்த உள்ளத்தில் உரிமைக்காக வெள்ளைக் கம்பெனி வேலையை விட்டு விடும் ஊக்கம் எழுந்தது.

செல்வபதியார் அழைத்ததால் வேங்கடேச குணாமிர்த வர்ஷணி சபையுடன் தொடர்பு பூண அதில் தொழிலாளர் இயக்கம் பற்றிய எண்ணமே திரு. வி. க. உள்ளத்தில் வளர்தற்கு வழி செய்தது. 1917 இல் 'தேச பக்தன்' இதழ் நடத்தும் போது ருஸ்யாவிலிருந்து வெளியான செய்திகள் அவரைக் கவர்ந்தன. கேசவப்பிள்ளை, இராமாஞ்சலு நாயுடு போன்றவர்கள் கூட்டுறவால்[3] மேல்நாட்டுத் தொழிலாளர் இயக்கம்பற்றியும் பொருளாதார விடுதலை மாண்பு குறித்தும் தொழிற் சங்கத்தின் இன்றியமையாமை பற்றியும் உணர்ந்தார். ஏங்கெல்ஸ் 'பெருநகரங்களில் தொழிலாளர் நிலை' கண்டுணர்ந்த உண்மைகளைச்[4] சென்னைத் தொழிலாளர் நிலையால் திரு. வி. க. தெளிவாக அறிந்தார்.

---

1 ம. சிங்காரவேலு, பொதுவுடைமை விளக்கம், (சென்னை, நியூ செஞ்சுரி புக் ஹவுஸ், 1974).

2 திரு. வி. க., திரு வி. க. வாழ்க்கைக் குறிப்புக்கள், (மேற்கண்ட நூல்) ப. 217.

3 திரு வி. க. இந்தியாவும் விடுதலையும், (சென்னை, சாது அச்சுக்கூடம், 1940) ப. 347.

4 Engels, The Condition of the working class in England, (Moscow, Progress Publishers, 1973) pp. 112-113

தொழிலாளர் வாழ்வு பற்றிய எண்ணம், சிங்காரவேலு செட்டியாரின் கூட்டுறவு தந்த விளக்கம் ஆகியவை பொதுமையை உலகில் பரப்பி நிலைபெறுத்த வல்லது கார்ல் மார்க்ஸ் கொள்கை என்ற எண்ணத்தைத் திரு. வி. க. உள்ளத்தில் இடம் பெறச் செய்தன. முதல் முதலாக சோஷிலிஸத்திற்கும் அதனால் நம் காலத் தொழிலாளர் இயக்கம் முழுவதற்கும் ஒரு அறிவியல் அடிப்படையைத் தந்தவர் மார்க்ஸ் என்று உறுதியாக நம்பினார்.

கார்ல் மார்க்ஸும் பிரடரிக் ஏங்கல்ஸும் பாட்டாளிகளின் மிக முற்போக்கானதும் புரட்சிகரமானதுமான வர்க்கத்தின் நலன்களை வெளிப்படுத்திய புதிய கோட்பாட்டைப் படைத்திருப்பதையும் உலகைப் புதிய உலகாய் மாற்றிப் புதுப்பிப்பதற்கு ஆற்றல் வாய்ந்த ஒரு தத்துவ ஆயுதமாக உழைக்கும் மக்களுக்கு அளித்திருப்பதையும்[1] அறிந்து அது அதற்கு முற்பட்ட கோட்பாடுகளிலிருந்து மாறி இருப்பதையும் அறிந்தார்.

உலகம் போராட்டத்திற்கு இரையாதலைக் கண்ணாரக் கண்டு திரு. வி. க. உளந் துடித்தார். அத்தகைய உலகப் போராட்டம் குறித்து ஆராய்ச்சி செய்த பலருள் சிறந்தவராக அவருக்கு மார்க்ஸ் வெளிப்பட்டார். உலகப் போராட்டத்திற்கு மூலமாக நிற்பது முதலாளி தொழிலாளி என்ற வேற்றுமை உணர்வு என மார்க்ஸ் கண்ட உண்மையைத் திரு வி. க. போரின் அடிப்படைக் காரணத்தை நடுவு நிலையிலிருந்து ஆராய்ந்தே அறிந்தார். சாம்ராஜ்யப் பெருக்கம் முதலாளி-தொழிலாளர் வேற்றுமை உணர்வை வளர்ப்பதாயிற்று. அவ்வளர்ச்சி வாழ்க்கையில் போராட்டத்தைப் புகுத்தியது. அப்போராட்டத்தை ஒழிக்கும் மருந்து கார்ல் மார்க்ஸ்க்குக் கிடைத்ததாகத் திரு.வி.க. அறிந்தார். அம்மருந்தாகப் பொதுமை அறத்தை நிலை நிறுத்த வல்ல பொருளாதாரச் சமரசம் என்பதை வெளிப்படையாக ஏற்றுக்கொண்டார்.[2]

அரசியல் – பொருளாதாரம் பற்றிய சிந்தனை வளர்ந்த போது திரு. வி. க. 15-10-21 அன்று தென்னார்க்காடு மாவட்ட மூன்றாம் அரசியல் மாநாட்டில், 'முதலாளி வகுப் பென்று ஒன்று உண்மையால், தொழிலாளி என்ற வேறோர் வகுப்புப் பிரிந்து நிற்கிறது. இப்பிரிவை உண்டாக்குவது பொருட் செல்வம். அப் பொருட் செல்வம் எல்லார்க்கும் பொதுவாக

---

[1] கியோர்க்கி ஷஹன்ஸாரவ் முதலியோர், மனிதனும், விஞ் ஞானமும் சமுதாயமும், (சென்னை, நியூ செஞ்சுரிபுக்ஹவுஸ், 1973) ப. 11.

[2] திரு வி. க., திரு வி. க. வாழ்க்கைக் குறிப்புக்கள் II, (சென்னை, கழகம், 1969) பக். 580-582.

வகுக்கப்படின் முதலாளி தொழிலாளி என்னும் வேற்றுமையே ஒழிந்துபோகும். ஒரு வேளை காங்கிரஸ், முதலாளி சுயராஜ்யம் பெறினும், அந்த ராஜ்யம் மீண்டும் தொழிலாளர் வசம் விரைவில் வந்துவிடும். தொழிலாளர் ராஜ்யமே சுயராஜ்யம், சுகராஜ்யம். அது கருதியே யான் காங்கிரஸ் கட்சியில் சேர்ந்து தொழிலாளர்க்காக உழைத்து வருகிறேன்' என்று உரையாற்றியுள்ளார்.[1]

இவ்வாறு பேசுவதற்கு முன்னரே இந்தியாவில் முதல் தொழிலாளர் சங்கமாகச் 'சென்னைத் தொழிலாளர் சங்கம்' 27-4-1918 அன்று திரு. வி. க. வின் முயற்சியாலும் வாடியா, கேசவப்பிள்ளை, இராமாஞ்சலு, செல்வபதி, சர்க்கரைச் செட்டியார், ஆகியோர் துணையாலும் உருப்பெற்றது. அன்று முதல் திரு. வி. க. சென்ற ஊர்களிலெல்லாம் தொழிற்சாலைகள் உள்ள இடங்களில் தொழிற்சங்கங்கள் காணுமாறு பேசினார். அதன் விளைவாக எம். அண்ட் எஸ். எம் தொழிலாளர் சங்கம், டிராம்வே தொழிலாளர்சங்கம், மின்சாரத் தொழிலாளர் சங்கம், மண்ணெண்ணெய்த் தொழிலாளர் சங்கம், அச்சுத் தொழிலாளர் சங்கம், அலுமினியம் தொழிலாளர் சங்கம், ஐரோப்பிய வீட்டுத் தொழிலாளர் சங்கம், நாவிதர் சங்கம், தோட்டிகள் சங்கம் ரிக்ஷா ஓட்டிகள் சங்கம், போலீஸார் சங்கம், தென்னிந்திய ரெயில்வே தொழிலாளர் சங்கம் (நாகை), கோவை நெசவுத் தொழிலாளர் சங்கம், மதுரை நெசவுத் தொழிலாளர் சங்கம் முதலாயின தோன்றின.

இவ்வாறு தொழிற்சங்கங்கள் உருவாக உழைத்ததின் அடிப்படையில் மார்க்ஸ் கண்ட உண்மைகள் வெளிப்பட்டன. அவ்வுண்மைகளாவன: உழவர்களையும் கைவினைஞர்களையும் விட அதிகமான அரசியல் விழிப்பைப் பெற்றிருப்பதுடன் அமைப்பு இயக்க முறையில் திரண்ட வார்க்கமாகவும் தொழிலாளர்கள் திகழ்கின்றனர் என்பது ஒரு உண்மை யாகும். அரசியல் விழிப்பும் அமைப்பு முறையில் திரளும் திறனும் அத் தொழிலாளர்களை மிகப் புரட்சிகரமான வர்க்கம் ஆக்குகின்றன என்பது மற்றொரு உண்மையாகும்.[2]

இத்தகைய வர்க்க வுணர்வுடன் தொழிற் சங்கங்கள் தென்னிந்தியாவில் அமைக்கப்பெற்றன. இங்கு எழுந்த தொழில் கிளர்ச்சி காட்டுத்தீப்போல் நாடு முழுவதும் பரவலாயிற்று.

---

[1] திரு வி. க., இந்தியாவும் விடுதலையும், (மே. நூ.) பக் 337-338.

[2] கியோர்க்கி ஷஹனஸாரவ் முதலியோர், மனிதனும் விஞ்ஞானமும் சமுதாயமும், (மே. நூ.) பக். 126-127.

பம்பாய், கல்கத்தா, கான்பூர், நாகபுரி முதலிய இடங்களில் தொழிற் சங்கங்கள் காணப்பட்டன. திரு. வி. க. வின் வேட்கை தொழிலாளர் இயக்கம், ஆக்கம் பெற வேண்டும் என்பதேயாகும். இத்தகைய வேட்கை அக்காலத் தமிழறிஞர்களிடம் காணப் பெறாத புதுமையாகும். இச்சங்கங்களில் கதவடைப்பும் வேலை நிறுத்தமும் அடிக்கடி நிகழ்ந்தன. ஒவ்வொரு வேலை நிறுத்த மும் சமதர்ம வேதத்தின் ஒரு படலமாகத் திரு. வி. கருதினார். மேலும், முதலாளியின் அடக்கு முறையும் தொழிலாளர் வேலை நிறுத்தமும் பெருகப் பெருகச் சமதர்ம உணர்வுதானே தொழி லாளிகளிடைத் தோன்றும் என நம்பினார்[1] இது மார்க்ஸீயத் துடன் ஒப்பிட்டுக் காணவேண்டிய கொள்கையாகும்.

எல்லாச் சங்கங்களுக்கும் நடுநாயகமாக ஒரு மத்திய சங்கமும் எழுவதற்குத் திரு. வி. க. துணை செய்தார். தொழிற்சங்கத் தலைவர் என்ற முறையில் அரசியல் அடக்கு முறைக்கு ஆளானார். வழக்குகளின் பிடியிலே சிக்கினார். வேலை நிறுத்தத்தின்போது (9-12-1920) போலீஸார் சுட்டதால் இரு தொழிலாளர் இறந்த தது குறித்து நெக்குருகினார். இவ்வாறு பல தொல்லைகட்கு உட்பட்டும் சங்கம் சாயவில்லை; முன்னிலும் மாறாக உரம் பெற்று வளர்வதில் மார்க்ஸியம் வளர்வதைக் கண்டு மகிழ்ந்தார்.

தொழிலளார்க்குப் பொருளாதார உணர்ச்சி ஊட்ட முனைந்தார். தொழிலாளர் உழைத்துச் சம்பளமட்டும் பெறுங் கூலிகாளாய்க் காலங் கழித்து வருதலாகாதென்றும், தொழிலாளர் உழைப்புக் கலவாமல் எவ்வித விளைவும் உண்டாவதில்லை யென்றும் ஆதலின் தொழிற்சாலைகளில் தொழிலாளர்க்கும் பொருளாதாரத்தில் உரிமையிருத்தல் வேண்டுமென்றும் பேசி வந்தார். பல போராட்டங்களில் தொடர்ந்து தொழிலாளர் துணைவனாகப் பங்கேற்றார். 1921-ஆம் ஆண்டு வேலை நிறுத்தத்தில் பங்கு கொண்டதால் திரு. வி. க. வை நாடுகடத்த எண்ணும் அளவுக்கு அவர் மீது வெள்ளையர் அரசின் கொடுங் கோலுள்ளம் துணிந்தது.[2]

தொழிலாளர் இயக்கத்துடன் திரு. வி. க. நின்றுவிடவில்லை. தொழிற்சங்க உணர்வு சிறப்பாக விவசாயிகளிடத்தில் புகுவது நன்மை தரும் என உணர்ந்தார். ஏனெனில் நமது நாட்டில் பெரும்பான்மையோர் விவசாயிகள். அவர்களே நாட்டின் முது கெலும்பாயிருப்பவர்கள். அவர்களை மிகச்சிலர் ஒடுக்கி ஆண்டு வருகின்றனர். அவர்கள் விடுதலை நாட்டின் விடுதலையாகும்;

---

[1] திரு. வி. க. இந்தியாவும் விடுதலையும், (மே. நூ.) ப. 351.

[2] மேற்படி பக். 380-382.

பொருளாதார விடுதலையாகும்; இந்நிலையில் ஏங்கெல்ஸ் விவசாயத் தொழிலாளர்கள் பற்றி எழுதிய கருத்துக்கள் திரு. வி. க. வின் இத்தகைய எண்ணங்களுக்கு உரமூட்டின.[1]

இந்நிலையில் தான் ஈடுபட்ட காங்கிரஸ் இயக்கத்தையும் தொழிலியக்கத்தையும் ஒப்பிட்டுக் காணும்போது இடைக்காலத்தில் 1937 முதல் இரண்டரை ஆண்டுக்காலம் காங்கிரஸ் ஆட்சியில் சமதர்ம ஆட்சி கால்கொள்ள வில்லை என்ற உண்மையை ஏற்றுக் காங்கிரஸும் தொழிலியக்கமும் ஒன்றினாலன்றிக் காங்கிரஸ் சமதர்மமயமாகாது என்ற உண்மையை ஏற்றுக் கொள்கிறார். சமதர்மம் நிலவவேண்டும் என்று வெளிப்படையாக வர்க்க பேதத்தை ஈனமாகக் காட்டுகிறார் திரு. வி.க.

சாம்ராஜ்ய ஆட்சியை வைத்துக் கொண்டு வேலையில்லாத் திண்டாட்டத்தை ஒழிப்பதென்பதும், யுத்தத்தை நிறுத்துவதென்பதும் ஒழுக்கத்தை ஓம்புவதென்பதும் ஏமாற்றமாகப்பட்டது. சாம்ராஜ்யத்தால் விழுங்கப்பட்ட உலகை விடுதலை செய்து சமதர்மத்தால் சீர்திருத்தி அமைக்க முயன்றவர்களுள் சிறந்தவர் காரல் மார்க்ஸ். சமதர்மத்தை விஞ்ஞான முறையால் ஒழுங்குபடுத்தி உலகுக் கீந்த பெருமை காரல் மார்க்ஸுக்கு உண்டு. மார்க்ஸ் போதனையைச் சாதனையாக்க முயன்றவர் லெனின் உள்ளிட்ட சிலர்[2] என்று வரலாற்று உண்மையைத் தெளிவாகக் கூறுகிறார் திரு. வி.க.

விடுதலை பெறும் தறுவாயில் காங்கிரஸ் ஆட்சி நடந்தது. அப்போது பஞ்சாலைத் தொழிலாளர் வேலைநிறுத்தம் சென்னையில் நடை பெற்றது. தொழிலாளர் சார்பில் திரு. வி. க. நின்றார். அது கண்டு காங்கிரஸ் அரசு, 9-6-47 முதல் 10-7-47 வரை திரு வி. க. வை வீட்டை விட்டு வெளியேறலாகாது எனக் கட்டளை பிறப்பித்தது.[3] இவ்வாறு தொடக்க காலமுதல் திரு. வி. க. மார்க்ஸீய நெறியை நம்பித் தொழிற் சங்கங்களைக் கட்டி வளர்த்துத் தொழிலாளர்களைப் போராட்ட நெறியில் உருவாக்கிய போது ஆட்சியாளர்களால் — வெளியார் உள் நாட்டினர் என்ற வேறுபாடு கருதாத நிலையில் எல்லாவகையிலும் துன்பப்பட்டார். எனினும் மார்க்ஸீயத்தின் மீது தாம்

---

[1] Engels, The Condition of the working class in England pp. 297-311.

[2] திரு வி. க. இந்தியாவும் விடுதலையும், (மே. நூ.) பக். 400-401.

[3] திரு. வி. க. கிறிஸ்துமொழிக்குறள், (சென்னை, புனித நிலையம், 1972) ப. iii.

கொண்ட நம்பிக்கையைத் தளர விடவில்லை. தாம் வளர்த்த நெறிக்கு ஏற்ப மார்க்ஸை 'முனிவர்' என்றே போற்றினார்.[1]

பெண்ணின் பெருமையை நாடெங்கும் பரப்பியவர் திரு. வி.க. பதியிலார் என்ற தலைப்பில் காணும் கருத்துக்கள் மார்க்ஸீய அடிப்படையில் முகிழ்த்தவை. 'உலகில் செல்வரே பல கேட்டிற்குங் காரணமாயிருத்தல் கண்கூடு. ஏழைத் தொழிலாளர் உழைப்பால் பெறுஞ் செல்வத்தை முதலாளிகள் பலதிறக் களியாடல்களுக்குச் செலவு செய்தல் பெருந்தவறு. களியாடல்களுள் பெண் மக்களை கற்பழிக்கும் ஆடல் தலையாயது. செல்வர் பொருட்டுப் பதியிலாப் பெண்மக்கள் தங்கள் நிலையை மறந்து தங்களை ஒரு விலைப் பொருளாகக் கருதி வாழ்கிறார்கள்[2] என்று எழுதியுள்ள கருத்து மாதர் விடுதலை பற்றி வி. இ. லெனின் குறித்த கருத்துடன் ஒப்பிடத் தக்கது. அவர் கருத்துப் பின் வருமாறு; ''எங்கெங்கு நிலப்பிரபுக்களும் முதலாளிகளும் வியாபாரிகளும் இருக்கிறார்களோ அங்கெல்லாம் பெண்கள் ஆண்களுடன் சமமான நிலையில் — சட்டத்தின் முன்பு கூட — இருக்கமுடியாது. மாதர் பூரண விடுதலையை வென்று பெறாத வரையில் தொழிலாளி வர்க்கம் பூரண விடுதலையை அடைய முடியாது''[3] இக்கருத்துக்களுடன் திரு. வி.க. முழுதும் ஒத்துச்செல்கிறார் என்பதில் ஐயமில்லை.

திரு. வி. க. ஜெர்மானியர், பிரஞ்சுக்காரர்கள் போலத் தமிழரும் தாய்மொழி வாயிலாகவே கல்விகற்க வேண்டும். அறிவியல் நூல்களைக் குறிப்பாக இளைஞர் பயிலவேண்டும் என வற்புறுத்தினார்.[4]

திரு. வி. க. தமிழ் உரைநடையில் பெரும் மாற்றம் செய்தவர். தம்முடைய வாழ்வில் மூவகை எழுத்துநடை அமைந்ததை ஒப்புக் கொள்வார். இளமைக் காலத்திலே ஒரு நடை; பின்னர்ச் சங்க இலக்கியச் சார்புள்ள நடை அமைந்திருந்தது. இதனைத் தமிழறிஞர்களிடையேயும் நன்கு கற்றறிந்தவர்களே படித்தறிய இயலும். மூன்றாம் நிலையில் பத்திரிகை ஆசிரியராக அமர்ந்தபின் அமைந்த நடை தனிச் சிறப்புடையது. இந்த நடை எளியது.

---

1 திரு வி. க. பொருளும், அருளும் அல்லது மார்க்ஸியமும் காந்தியமும், (மு. நூ.) ப. 43.

2 திரு வி. க. பெண்ணின் பெருமை அல்லது வாழ்க்கைத் துணை, (சென்னை, புனித நிலையம், 1969) ப. 295.

3 வி. இ. லெனின், மாதர் விடுதலைபற்றி, (சென்னை, நியூ செஞ்சுரி புக் ஹவுஸ், 1972) ப. 135, 137.

4 திரு வி. க. சீர்திருத்தம் அல்லது இளமை விருந்து, (சென்னை, புனித நிலையம், 1972) ப. 61, 30.

சிறு சிறு வாக்கியங்களால் ஆயது. நூலுக்கேற்ற நடையாகவும் காலத்துக் கேற்ற நடையாகவும் அமைந்தது. சுருங்கக் கூறின் எழுத்து நடையும் பேச்சு நடையும் ஏறக்குறைய ஒன்றாகவே அமைந்தது.[1]

திரு. வி. க. தம் வாழ்க்கைக் குறிப்புக்களை நூலாக எழுதத் தொடங்கிய போது தொழிலாளர்கள் அவரிடம் சென்று 'நூலைப் புலவர்க்கென்று எழுதாதேயுங்கள்; எங்கட்கு என்று எழுதுங்கள்' என வேண்டுகோள் விடுத்தனர் என்பதால் அதனை மனத்தில் கொண்டு அந்த நூலை எல்லார்க்கும் பயன்படு முறையில் திரு. வி.க. எழுதி வெளியிட்டார். படித்த தமிழறிஞர்களுக்கும் படிக்காத தொழிலாளர்க்கும் அதுவரை நிலவி வந்த பெரும்பிள வாகிய நிலை இத்தகைய நூல் முயற்சியாலும் நடை எளிமையாலும் குறைந்தது என்பது உண்மை. இவ்வாறு மொழியைப் பொதுமக்கள் கருவியாகப் பயன்படுத்தும் உணர்வைத் திரு. வி. க. வுக்குக் கொடுத்தது மார்க்ஸீயக் கொள்கையே.

மார்க்ஸ் நடையைப் பற்றி ஆய்வாளர்கள் குறிப்பிடும் போது அவரை ஒரு தூய நடைவாதி என்பர். சரியான விளக்கத்திற்காக அவர் நீண்ட நேரம் மிகவும் சிரமப்பட்டுத் தேடி அலைவார். அனாவசியமாக அந்நிய மொழிச் சொற்கள் பயன்படுத்துவதை அவர் வெறுத்தார்[2] என்பர்.

இந்நிலையில் மொழிநடைபற்றி ஒற்றுமையைக் கூறும் பொது மக்களுக்கு மொழி பயன்படவேண்டும் என்ற அதன் அடிப்படை உண்மையும் நன்கு புலனாகிறது. இந்நிலையின் வளர்ச்சியாகவே இந்தி மொழித் திணிப்பைப் பற்றியும் திரு. வி. க. வின் எண்ணம் உருவெடுத்தது. 1937-இல் இந்தி கட்டாயமாதல் கூடாது என அக்காலத்திலிருந்த சென்னை மாநிலத் தலைமை அமைச்சராக விளங்கிய ராஜாஜியிடம் எடுத்துரைத்தார். இரஷ்ய நாட்டில் ஆட்சிமொழியைக் கட்டாயப்படுத்தித் திணிக்கக் கூடாது[3] என லெனின் 1914 இல் எழுதிய கருத்துக்களை ஒப்பிடின் திரு. வி. க. இந்தியை ஆட்சி மொழியாக்கும் முயற்சிக்கு எதிர்ப்பு தெரிவித்த தின் உண்மை விளங்கும்.

திரு. வி. க. வின் வாழ்க்கையின் தொடக்கம் தமிழிலக்கிய நூல்களின் விரிவுரை செய்வதில் முளைவிட்டது எனக் கண்டோம்.

---

[1] திரு வி. க., திரு வி. க. வாழ்க்கைக் குறிப்புகள், (மு. நூ) ப. 143.

[2] மார்க்ஸையும் ஏங்கெல்ஸையும் பற்றிய நினைவுக் குறிப்புகள், (மு. நூ) ப. 155.

[3] V. I. Lenin, On Literature and Art, (Moscow, Progress Publishers, 1967) p. 96

அதன் உயர்நிலையாகத் திரு. வி. க. தம் வாழ்வில் திருக்குறள் அறத்துப்பாவில் பாயிரம், இல்லற இயல் ஆகியவற்றிற்கு விரிவுரை எழுதியுள்ளார். திருக்குறளுக்கு மணக்குடவர் முதல் இக்காலத்தில் பலர் பல்வேறு சமூக அரசியல் பொருளாதாரக் கொள்கையின் அடிப்படையில் பொருள் விளக்கம் கண்டு உரை எழுதினர். ஆயினும் மார்க்ஸீய ஞானியின் துணை கொண்டு திரு. வி. க. சில குறட்பாக்களுக்கு உரை கண்டது தனி வழியாகும்.

'அறத்தாறு இதுவென வேண்டா சிவிகை
பொறுத்தானோ டூர்ந்தா னிடை'

என்ற குறள் 'அறன் வலியுறுத்தல்' என்னும் அதிகாரத்தில் காணப் பெறுகிறது. இதற்குப் பொருள் கண்டவர்கள் தத்தம் நிலைக்கு ஏற்பப் பண்டைய மரபு நெறியில் ஊழ்வலியின் பெருமையைப் புலப்படுத்தும் வகையில் உரை எழுதினர்.

ஆயின் திரு. வி. க. கண்ட உரையில் மார்க்ஸீயம் தழுவிய கருத்துக்கள் வெளிப்படுகின்றன. அவர் கண்ட உரைநெறியில் உலகில் சிலச்சில சமயம் புரட்சி உண்டாகிறது. புரட்சி உண்டாகக் காரணம் தொழில் முறைகளில் உயர்வு தாழ்வு கற்பித்தல். பிறப்பில் உயர்வு தாழ்வு கொள்ளல், தொழில் முறைகள் அறநெறியினின்று பிறழ்தல் முதலியவற்றைச் சிறப்பாகக் குறிக்கலாம். புரட்சி இயற்கையின் ஆணைப்படி எழுந்து கற்பிதங்களை ஒழித்து அறநெறியை விளக்கி அடங்கிவிடும் என்று உரைத்த திரு. வி. க. மேலும் ஒரு படி சென்று அறநெறி மறக்கப்பட்ட இடங்களிலேயே புரட்சி எழும் என்று புரட்சி எழும் இடத்தைச் சுட்டுகிறார்.[1]

தொழில் முறைகள் ஒழுங்காக நடைபெற்றாலன்றி உலகில் அமைதி நிலவாது. அத் தொழில் முறைகளையொட்டிப் பிறப்பில் உயர்வு தாழ்வு கற்பிப்பது அமைதி காப்பதாகாது என்ற கருத்தைக் கூறிப் 'பிறப்பொக்கும் எல்லா உயிர்க்கும்' என்ற பொதுமைக் கருத்தைத் திரு. வி. க. வற்புறுத்துவார். இதைத் தொடர்ந்து, இக்குறளுள் காணும் சிக்கலைப் பழைய நெறிப்படி காணாமல் புதிய நெறியில் தீர்க்க முனைகிறார்.

பல்லக்கைத் தாங்கிச் செல்வோரும் மனிதரே. அதில் ஏறிச் செல்வோரும் மனிதரே. இருவரும் ஒருவழியில் பிறந்தவரேயாவர். இருவரும் தொழில் முறையில் ஈடுபட்டவரேயாவர். அறநெறி தொழிலிடைப் பொதுவாய் இலங்குவது. அறநெறி பல்லக்கைத் தாங்கலில் சுருங்கியும் அதில் செல்கையில் பெருகியும் நிற்பதோ இல்லை. பல்லக்கைச் சுமந்து செல்வோரும் அறநெறி

---

[1] திரு வி. க. திருக்குறள் விரிவுரை I, (சென்னை, சாது அச்சுக் கூடம், 1956) ப. 395.

நின்றால் அறவோராகலாம். பல்லக்கில் ஊர்ந்து செல்வோரும் அறநெறி நின்றால் அறவோராகலாம். அறவோராகும் வாய்ப்பு இருவர்க்கும் உண்டு. 'அறத்தாறு' ஒரு சாரார் பக்கஞ் சாயும் தன்மையுடையதன்று. ஆகவே 'அறத்தாறு இதுவென வேண்டா' என்றார். என்னை? அது சிவிகை பொறுத்தானோடூர்ந்தானிடை' வெளிப்படையான் விளக்கலான் எனக் குறிப்பார்.[1]

இது போன்றே 'என்பிலதனை வெயில் போலக் காயுமே அன்பிலதனை அறம்' என்ற குறளுக்கு விரிவுரை காணும் போதும் 'இயற்கை அறத்தில் சில நியதிகள் உண்டு. அவைகட்கு இயைந்து நடந்தால் நன்மை விளையும்; இயையாது மாறுபட்டு நடந்தால் தீமை விளையும். காய்தல் – மறக்கருணை[2] எனக் கூறும்போது மார்க்ஸீயத் தத்துவத்தில் இயற்கைப் பொருள்களிடையே காணும் உண்மைகளை விளக்கும் மெய்ம்மை புலனாகிறது. இதனை விளக்கவுரை காணுமிடத்திலேயே ஆசிரியர் தெளிவாகக் கூறுகிறார். 'யாதும் ஊரே யாவரும் கேளிர்' என்ற உனது (பழந்தமிழ் நாட்டினது) உள்ளுறையன்றோ இந்நாளில் சமதர்மம் என்று விரிக்கப்படுகிறது?' என வினவி உண்மையைத் திரு. வி. க. தம் திருக்குறள் விரிவுரை – பாயிர முன்னுரையில் கூறுவார்.

மதம் பற்றி மார்க்ஸீயம் காண்பது தனி நிலை யாகும். எல்லா நவீன கால மதங்களையும், சர்ச்சுகளையும் சகலமத நிறுவனங்களையும் பூர்ஷுவா பிற்போக்கின் கைக்கருவிகளாகச் சுரண்டலைப் பாதுகாப்பதற்கும் தொழிலாளி வர்க்கத்தை வெறிமயக்கமுறச் செய்வதற்குமான கருவிகளாகவே மார்க்ஸீயம் எப்போதும் கருதியது.[3] இதனை மனத்தில் கொண்ட வண்ணம் இராமலிங்க வள்ளலாரின் 'மழவுக்கு மொரு பிடி

---

1 மேற்படி ப. 398.

2 திரு வி. க. திருக்குறள் விரிவுரை II, (சென்னை, சாது அச்சுக்கூடம், 1951) ப. 676.

3 வி. இ. லெனின், மதத்தைப் பற்றி, (சென்னை, நியூ செஞ்சுரி புக் ஹவுஸ், 1974) ப. 30

சோறளிப் பதன்றி'[1] என்ற பாட்டிற்குப் பொருள் கூறும்போது மார்க்ஸீயத்தைப் புகுத்தித் திரு. வி.க. விரிவுரை யாற்றினார். மார்க்ஸீயத்துக்கும் இராமலிங்கீயத்துக்கும் ஒற்றுமை உண்டு என்பது திரு. வி. க. கண்டவுண்மை. மார்க்ஸ், போலீஸற்ற — சேனைகளற்ற — அரசற்ற ஓர் உலகைக் காணவே முயன்றார். வள்ளலாரும் அத்தகைய உலகைக் காணவே உருகி உருகிநின்றார். வள்ளலார் கண்ட அகிம்சை, அருள், கொல்லாமை என்பவை மார்க்ஸீயத்தில் இல்லை' என்பதையும் திரு. வி. க. உணர்ந்திருந்தார்.

இதனை உணர்ந்தே மேலும் விளக்கும்போது 'தற்கால உலக வாழ்க்கைக்குப் பயன்படுவதுதான் உண்மையான வாழ்க்கையாகும். அரிசிப் பஞ்சம் இச்சமயம் தாண்டவமாடுகிறது' ஒரு பணக்காரர் தம் வீட்டில் ஆயிரம் அரிசி மூட்டைகளைப் பதுக்கி வைப்பது தான் முதலாளித்துவம். இதைக் கார்ல்மார்க்ஸ் வெறுத்தார். நாமும் வெறுக்கிறோம், எனச் சென்னை சமரச சுத்த சன்மார்க்க சங்கத்தில் வள்ளலார் நூற்று இருப்பத்தைந்தாம் பிறந்த நாள் விழாவில் உரையாற்றினார்.

நாட்டில் உணவுப் பஞ்சமும் உடைப் பஞ்சமும் தாண்டவமாடும்போது நம்மவர் செய்யும் தடபுடல் உற்சவங்களைத் திரு வி. க. வெறுத்தார். இருபிடி ஊண் வழங்கினால் உழவுக்கு முதல் குறையுமென்று வளர்த்த பொருளைக் கள்ளமார்க்கெட் காசை — பேயின் விழவுக்கு வீணாக்குகின்றனர். தங்கமயில் வாகனம், வெள்ளி ரிஷபம், புஷ்பவிமானம், பொய்க்கால் குதிரை, மேளக் கச்சேரி, நாட்டியக் கச்சேரி, வாணவேடிக்கை முதலானவற்றிற்குப் பணத்தைப் பாழாக்குகின்றனர். ஏழையைக் கண்டு நீட்சிதர் வெறுக்கிறார். ஏழையை நடராஜாவிடம் நெருங்காதபடி செய்கிறார். பொதுவுடைமையாகிய நடராஜா அப்படி இல்லையே எனக் கேட்கும் போது சடங்குகள் சமயப் பூசாரிகள் என்பவற்றைப் பிரித்துக் காணும் போக்கைத் திரு. வி. க. விடம் காண்

---

[1] மழவுக்கு மொருபிடி சோறளிப்ப தன்றி
இருபிடியூண் வழங்க லிங்கே
உழவுக்கு முதல் குறையு மென வளர்த்தங்கு
அவற்றை யெலா மோகோ பேயின்
விழவுக்கும் புலாலுண்ணும் விருந்துக்கும்
மருந்துக்கு மெலிந்து மாண்டார்
இழவுக்கு மிடர்கொள கோலிறை வரிக்குங்
கொடுத் திழப்பா ரென்னே யென்னே'
(பாடல்: 5331 — திருஅருட்பா) ஊரன் அடிகள் பதிப்பு 1972.

கிறோம். மேலும் 'சாதி மத உயர்வு தாழ்வுகளை ஒழித்த சம தர்மமே எனது கொள்கை' என இந்நாட்டிற்கு ஏற்ப மக்கள் பொதுநலம் கருதி தம் கருத்தை வெளியிடுகிறார்.[1]

திரு. வி. க. தம் நிலைக்கு ஏற்பச் சமயங்கள் போருக்காக வகுக் கப்பட்டன அல்ல. சமரச ஞானப் பேற்றிற்கெனவே அவைகள் வகுக்கப்பட்டன என்பார்.[2] மார்க்ஸை நாத்திகர் என்பர் பலர். இக்கருத்தில் திரு. வி. க. மாறுபடுகிறார். ஆயினும் நாத்திக நூல்களை வரைந்து விடுத்த மேலை நாட்டு தத்துவர் ஆராய்ச்சி யில் முதிர்ந்த அறிஞர் என்பதை ஏற்றுக் கொள்கிறார். மேலும் மேலை நாட்டு நாத்திக நூல்கள் பல கீழை நாட்டு ஆத்திக் நூல்களுக்கு ஆக்கம் தேடுவன என்பது திரு வி. க. தமது அனுப வத்தில் கண்ட உண்மை என்பர்.[3]

தம்மனத்திற்கு மார்க்ஸியம் நாத்திகமாகத் தோன்றவில்லை என்கிறார். மகமதுவின் தெய்வ ஒருமையும், கிருஸ்துவின் அன்பும், புத்தர் தர்மமும், அருகர் அஹிம்சையும், கிருஷ்ணன் நிஷ்காமியமும், குமரன் அழகும், தட்சணாமூர்த்தி சாந்தமும் பொதுமை அறத்தை வேராகக் கொண்டமையைக் கூறி அப் பொதுமை அறம் ஏன் ஓங்கவில்லை எனச் சிந்தித்து அதற்குரிய தடைகளாகச் சாம்ராஜ்யங்கள், மடங்கள், சம்பிரதாயங்கள், கட்டுப்பாடுகள், கண்மூடி வழக்க ஒழுக்கங்கள் எனக் கூறி அவ் வேற்றுமைகளைப் படைத்து வளர்ப்பது முதலாளி தொழிலாளி வேற்றுமை எனக் கண்டு அதனை ஒழிக்க வல்லது 'பொருட் பொதுமை' என்ற முடிவுக்கு வருகிறார். மேற்கண்ட பெரியோர் களின் அன்பும் பிறவும் மன்பதையில் கால்கொள்வதற்குத் துணை செய்யும் ஆற்றல் வாய்ந்தது 'பொருட்பொதுமை' என்ற நுட்பத்தை உணர்ந்ததால் மார்க்ஸீயம் தம் உள்ளத்தைக் கவர்ந் ததை வெளிப்படையாக ஒப்புக் கொள்கிறார்.

அக அமைதிக்குப் புற அமைதி வேண்டற்பாலது. புற அமைதியை உலகில் நிலவச் செய்யும் வல்லமை வாய்ந்த மார்க்ஸீ யத்தை நாத்திகம் என்று எப்படித் தள்ளுவது எனத் திரு வி. க. வினவுகிறார். அதன் விடையாக மார்க்ஸீயத்தைத் தள்ளுவது சான்றோரின் அமைதிச் செல்வத்தைத் தள்ளுவதாகும்; போராட் டத்தை அழைப்பதாகும் எனக் கூறிப் பின் சான்றோர் அருளிய

---

[1] திரு வி. க. தமிழ்க் கலை, (சென்னை, பாரிநிலையம், 1978) பக். 23-24, 30, 32, 33, 44.

[2] திரு வி. க. கடவுட் காட்சியும் தாயுமானாரும், (சென்னை புனித நிலையம், 1972) ப. 22.

[3] திரு வி. க. என் கடன் பணிசெய்து கிடப்பதே, (சென்னை புனித நிலையம், 1969) ப. 16.

பொதுமை அறத்து ஆக்கம் தேடவே தாம் மார்க்ஸின் பொருட் பொதுமைக் கொள்கையைத் தழுவுவதாகக் காரணம் காட்டு கிறார். ஆயினும் மார்க்ஸீயத்திலும் சிறு குறையுண்டு எனக் கூறி மார்க்ஸீயத்தில் 'சத்' என்னும் செம்பொருள் சேர்ந்தால் அது நிறைவுடையதாகும்[1] என முடித்துக் கூறுவார் திரு. வி. க.

இந்நிலையில் தான் திரு வி. க. வின் உள்ளம் காந்தியத்தின் வழியே படர்கிறது. காந்தியத்திற்கும் மார்க்ஸீயத்திற்கும் உள்ள ஒற்றுமை வேற்றுமைகளை நன்குணர்ந்து' மனித வாழ்க்கை யும் காந்தியடிகளும்' என்ற நூலின் ஐந்தாம் பதிப்பிலேயே புதிய பொருளாகச் சேர்த்துள்ளார். சுயராஜ்யம் பற்றிக் குறிக் கும் போது காந்தியடிகள் கருதிய சுயராஜ்யத்தை இந்தியாவும் உலகமும் அடைவதற்குக் காந்தியமும் மார்க்ஸீயமும் கலந்த தர்மமார்க்கம் தேவை என வற்புறுத்துவார் திரு. வி. க.[2]

அஹிம்சை பற்றிய கருத்தை நன்கு விளக்கமாகக் காட்டு வார் திரு. வி. க. நிலமும் பொருளும் அறிவும் பொதுவாயின் புதுஉலகம் நன்முறையில் அமையும். அவ்வுலகம் அஹிம்சை வண்ணமாகப் பொலியுமென்று மார்க்ஸீயம் கூறுகிறது. அது (மார்க்ஸீயம்) குறிக்கும் போராட்டத்தில் இரத்தம் சிந்தாமை காணோம். மார்க்ஸீயம் ஹிம்சையை வெறுக்கவில்லை. போராட் டத்தைக் கடந்து முதுமை எய்துங்கால் உலகெலாம் அஹிம்சா தர்ம மணமே கமழும். காந்தியடிகள் விருஷபதேவர் வழி வந்தவர்; மார்க்ஸ் அவ்வழி வந்தவரல்லர். ஆதலின், கை யாளப்படும் முறையில் இரு சார்பிலும் வேற்றுமை விளைந்தே தீரும். மேலை நாடு ஹிம்சையில் இறங்கியே அஹிம்சையைக் காணும். மார்க்ஸீயம் மேலை நாட்டில் ஓங்கி வளர்ந்து பரவி இந்தியாவில் புகுங்கால் அது காந்தியத்தில் ஒன்றும் என்று திரு. வி. க. எண்ணுகிறார்.[3]

காந்தியத்தையும் திரு வி. க. முற்றமுழுக்க கற்றார் எனக் கொள்ள இயலவில்லை. காந்தியடிகள் கூறிய வருணாச்சிரமத் தைக் கூர்ந்து கண்டார். 'வருணாச்சிரமம் பிறப்புவழி இயங்க வேண்டும் என்பது காந்தியடிகள் கருத்து. பிறப்புவழி வருணாச் சிரமம் பற்றிய கருத்து தம் சிற்றறிவுக்கு விளங்கவில்லை என அடக்கத்தோடு கூறுகிறார். ஆயினும் அவர் தம் கருத்தை வெளிப் படையாகக் கூறத் தயங்கவில்லை.

---

[1] திரு வி. க., திரு வி. க. வாழ்க்கைக் குறிப்புக்கள், (மு. நூ.) ப. 580-582.

[2] திரு வி. க., மனித வாழ்க்கையும் காந்தியடிகளும், (சென்னை, அரசி புக் டிப்போ, 1969) ப. 335.

[3] மேற்படி, பக். 309-311.

'பிறப்பை ஒட்டித் தொழிலின் முறைகளைக் கட்டுப்படுத்தல் இயற்கை நோக்கைச் சிறைப்படுத்துவதாகும். அவரவர் இயல்புக் கேற்ற தொழில்களை அவரவர் ஏற்றுச் செய்யலாம். அவரவர் இயல்புவழித் தொழில்களை ஏற்றுச் செய்வதே இயற்கை முறை. பிறப்பு வழித்தொழில்கள் நடைபெறல் வேண்டுமென்று கட்டுப் படுத்துவது இயற்கையை ஒறுப்பதாக முடியும்

'பிறப்பொக்கும் எல்லா வுயிர்க்குஞ் சிறப்பொவ்வா
செய்தொழில் வேற்றுமை யான்'

எனவரும் திருவள்ளுவர் மொழியே இயற்கை நோக்குக்கு அரண் செய்வதாகும். இதுவே சிறியேன் உட்கிடைக்கையும்'[1] எனத் தம் கருத்தைத் திருவள்ளுவர் கருத்தோடு இணைத்துக் காந்தியக் கருத்தை விட்டு விடுகிறார்.

தொழில் நிலையில் மார்க்ஸீயத்துக்கும் காந்தியத்துக்கும் உள்ள வேறுபாடுகளைச் சுட்டிக் காட்டுகிறார். திரு வி. க. இயந்திர இயக்கம் பற்றிப் பல கருத்துக்கள் வெளிவந்ததை ஒட்டி அவற்றை ஆயும்போது 'ஒன்று உலகில் பொதுமை அறம்பரவி னால் இயக்கத்தால் கேடு விளையாது என்பது; இன்னொன்று இயந்திர இயக்கமே தொலைந்து பழைய கைத்தொழில் முறை உயிர்த்தெழல் வேண்டு மென்பது; முன்னையது மார்க்ஸீயம். பின்னையது காந்தியம். சிங்கநோக்கால் மார்க்கிஸீயத்தை யும் பார்க்கிறேன். காந்தியத்தையும் பார்க்கிறேன். இரண்டை யும் ஆராய்கிறேன். சிந்திக்கிறேன் என் கருத்தைப் பேச்சாலும் எழுத்தாலும் வெளியிட்டு வருகிறேன்[2] என்று கூறும்போது இரண்டு கொள்கைகளையும் பற்றித் திரு வி. க. ஆராயும் நிலை புலப்படுகிறது.

ஆயின் ஹிரேன் முகர்ஜீ[3] இ. எம். எஸ். நம்பூதிரிபாத்[4] போன்ற மார்க்ஸீயவாதிகள் காந்தியத்தைப் பற்றி ஆராய்ந்து இரு கொள்கைக்குமுள்ள ஒற்றுமை வேற்றுமைகளை ஆழமாக ஆய்ந்துள்ளனர். எனினும் அவர்கள் மார்க்ஸீயத்தைக் காந்தியத் தோடு ஒன்றும் அளவு தம் கருத்தைத் தெரிவிக்கவில்லை. எனினும் காந்தியத்தைப் பின்பற்றியவர்கள் இந்திய விடுதலைக்குப் பின் காந்தியக் கருவியைத் தம் நலத்திற்குப் பயன்படாமல் போனதால் புறக்கணித்ததை நம்பூதிரிபாதின் நூல் நன்கு எடுத்துக்காட்டும்.

---

1 மேற்படி, பக். 108-109.

2 மேற்படி, பக். 236-237.

3 Hiren Mukerjee, Gandhiji a study, (New Delhi, People's publishing House, 1979) pp. 203-225

4 E. M. S. Namboodripad, (The Mahatma and the Ism, (New Delhi, People's Publishing House, 1958)

தம் வாழ்க்கையில் திரு வி.க. காந்தியம், மார்க்ஸீயம் இரண்டையும் ஒப்பிட்டுப்பார்த்தார். மார்க்ஸீயம் அவருடைய தொடக்க கால சமய நெறியில் எழுந்த வினாக்களுக்கு விடையாக அமைந்து தொழிலாளரியக்கங்களைக் கட்டி வளர்க்க உறுதுணையாக அமைந்தது. புற அமைதி காணும் வலிமைமிக்க கருவியாக அதனைக் கொண்டார். காந்தியம், மார்க்ஸீயம் ஆகிய இரண்டும் சேர்ந்த சமதர்மம் உலகை நல்வழியில் நடத்தும் என நம்பினார். அந்நம்பிக்கையில் மார்க்ஸீயம் உடலாகவும் காந்தியம் உயிராகவும் தோன்றின. இரண்டும் ஒன்றினால் சமதர்ம வாழ்க்கை முகிழ்க்கும் என உறுதியாக உலகுக்கு எடுத்துரைத்தார்.[1] மார்க்ஸீயத்தின் உயிர் நாடி பொருள் எனவும். காந்தியத்தின் உயிர்நாடி அருள் எனவும் தம் இறுதிக் காலத்தில் புறக்கண் மங்கிய காலத்தும் அகக் கண்ணொளியுடன் கண்டுணர்ந்தார்.[2] தம் இறுதிக் காலப் பாடல்களில்

உழவும் தொழிலும் கொழிக்க விளைவே
பொருளும் அருளும் மருவி ஒன்றுக
மார்க்கிஸ் காந்தி மார்க்கம் வெல்க (1, 9, 10, 21 – 'பொருளும் அருளும்') (மார்க்ஸை மார்க்கிஸ் எனத் திரு வி.க. குறிப்பிட்டுள்ளார்.)

பொருளும் தேவை அருளும் தேவை
இரண்டும் வாழ்வை இயக்கும் ஈரல்
(5.8-9 'பொருளும் அருளும்')

எனக் கூறிய பின்னர் முடிவாக

மார்க்ஸீயம் காந்தியம் தொடக்கம் மாறே
இரண்டும் முடிவில் இணையும் ஒன்றாய்
அகிம்சையை இம்சையால் இணைப்பது மார்க்ஸீயம்
அகிம்சையை அகிம்சையால் அணைப்பது காந்தியம்
(5.95-98 'பொருளும் அருளும்)

என்ற உண்மையைப் புலப்படுத்துகிறார்.

இந்தியத் தத்துவ ஞானத்தில் நடு நெறி என்பது பண்டு தொட்டு வழங்கிவருவது. இதனையே 'நல்ல' நெறி எனச் சுட்டுவர். இந்நெறியில் மார்க்ஸீயத்தைக் காந்தியத்துடன் இணைக்கும் நோக்காகத் திரு. வி. க. வின் நோக்குப் புலப்படுகிறது. இதன் வாய்ப்பும் வளர்ச்சியும் குறித்து விடையளிக்கத் தக்கது எதிர்காலமாகும்.

---

[1] திரு வி. க., பரம்பொருள் அல்லது வாழ்க்கை வழி, (சென்னை, புனித நிலையம், 1969) ப. 159.

[2] திரு வி. க. பொருளும் அருளும் அல்லது மார்க்ஸியமும் காந்தியமும், (மு. நூ.) ப. 68.

Index

A

Abhāva, 198
Acit, 9, 20, 168
Adhi bhautika, 71
Adhi daivika, 71
Advaita Vāda, 15, 210
Āgāmya, 70, 71, 74, 75
Ahaṅkāra, 125
Ajīva, 260
Ājīvaka, 193, 278, 279, 280
Aḷavai vāda, 196, 198
Ākāmiyam, 97
Akṣapāda, 195
Anādi, 67
Anāhada, 105
Āṇava, 1, 2, 3, 4, 7, 9, 49, 50, 53, 56, 58, 59, 62, 63, 65, 72, 94, 103
Annam bhaṭṭīyam, 199
Antah-Karaṇa, 202
Anumāna, 198
Apiṭekamālai, 187
Appar, 6, 14
Arcāvatāra, 136
Aṟivar, 224
Arthā-patti, 198
Aruḷ catti, 7, 28, 83, 86
Aruḷnanti Civam, 13, 14, 31, 33, 44, 46, 57, 75, 81, 198, 210
Arulsamy Rev. Fr. S., 79
Arunachalam M., 81, 193
Arunachalam, P. 13
Arunakiri nātar, 152
Asat, 1, 9, 28, 30, 99
Asatkārya Vāda, 197, 201
Aṣṭāṅga yoga, 5, 172, 203
Aṣṭāvarana, 180
Āstika, 193, 194, 195, 196, 198
Aśuddhavidyā, 185
Ātman, 5
Ātma rūpa, 30
Ātma Śuddhi, 30, 162

B

Bādarāyaṇa, 194, 196
Basava Purāṇa, 186
Bāvaleśya, 277
Bhasham, A. L., 279, 280
Bhaktiyoga, 172
Bhāskārya Vādā, 210
Bhoga Kārikā, F.N. 34
Bhūtavāda, 195
Brahman, 5, 15, 21
Buddha, 195
Buddhi, 73

C

Caiva Cittāntam, 50, 54, 56, 62
Cakala 2, F.N. 8, 54, 55
Cakalar, 9, 58
Cakamārkkam, 5
Cākkiram, 8
Cākkirātitam, 8, 83
Cāloka Mukti, 6, 112
Cāmīppiyam, 6
Caṅkarppanirakarāṇam, 13, 14 79, 86, 198
Cariyai 5, 6, 31, 56, 112, 249, 251

Carputtiramārkkam, 5
Cārupam, 6
Cārvāka, 133, 193
Cattinipātam 7
Cāyucciyam, 6
Cit, 1
Citcat, 25
Cittānta cāttiram, F.N. 79
Cīvakacintāmaṇi, 280, 282
Civañāṇa Cittiyār F.N. 2 F.N 31 F.N. 35 13, 14, 34, 44, 76, 79, 80, 81, 104, 118, 153, 201, 206
Civañāṇa Cuvāmikaḷ, 221
Civañāṇa [Cuvāamikaḷ, Neñc u viṭu tūtu, 187
Civāñaṇa Muṇivar, 75
Civañaṇapōtam F.N. p. 2 F.N. p. 30 13, 14, 42, 43, 79, 80, 81, 94, 96, 102, 206, 210
Civañāṇa vaḷḷalār, 209
Cīvaṇ muttar, 3, 4, 9
Civappēṟu, 62
Civaprakācam, 13, 14, 36, 50, 67, 79, 80, 81, 82
Cōpāṇamārkkam, 5
Culūtti, 8
Cuntarar, 6, 14, 93
Cupakkam F N p 31, F.N. p.35
Curuti, 119
Cuttam, 2, 61

D

Dakṣiṇāmurti, 36
Darśana, 193
Dasakaryas, 29, 30, 162
Dāsamārga, 112, 156
Devadatta. V, 257
Dhanakoti, K.C., 105
Dhyāna, 202, 203
Dīkṣā, 32, 184
Dravya, 168
Dravyaleśya, 277
Driṣti dīkṣā, 232
Dṛṣtānta, 197

F

Four-mārgas, 156

G

Gaṇācāra, 180
Gangadaran, S. 63
Gommaṭasāra, 278
Guṇas, 126
Guru Gñāṇasambandhar, 37

H

Haṭha yoga, 202

I

Icchā Śakti, 23
Impersonal, 19
Individual Soul, 49
Iṉmai, 198
Iraṇṭu-the touch potential, 23
Iruṇtaviṉai, 70
Irupā Irupahtu, 13
Iruviṉaiyoppu, 7, 101
Iśāna, 22, 137
Iṣṭalinga, 180, 181
Iśvarabhāva, 241
Iśvara krishna, 200
Iyalpu, 198

J

Jalpa, 197
Jaṅgama, 105, 180, 181, 182
Jīvan-mukta, 35, 100
Jīvātmā, 100
Jñāna, 5, 28, 31, 38, 169, 214,249
Jñānamudra, 36
Jñāna Śakti, 23
Jñana yoga, 172
Jñānendriyās, 125, 185

K

Kaivalya, 3, 20
Kapilar

Karma, 5, 6. 36, 63, 67, 68, 72, 97, 120
Karma mārga, 157
Karmendriyās, 122, 185
Kāraikkāl Ammaiyār, 87
Karmayoga, 172
Kāmika, 112
Kaṇabhuj, 196
Kañjugas, 185
Kaṇmam. 1, 2, 3, 4, 9, 58, 103
Kāṇmiyam, 55
Kandasamy, S.N. 117
Kaṭuv aṇiḷaveyiṇaṇār, 129
Kalittokai, 218
Kaṭuvaṇ Ilaveyiṇaṇār, 224
Kiriyai, 5, 6, 31, 56, 113
Kolappa Pillai. R, 247
Koṭikkavi, 13, 79, 87
Kriyā, 249,, 251
Kriyāsakti, 23
Krpā, 171
Krṣna, 135, 171
Kumpa Karnan, 97
Kurma, 171
Kurmāvatāra, 135
Kuṟiñcippattu, 215
Kuṟuñ Kaḷinetil, 187

L

Leśya, 277, 278, 279, 282
Liberation, 1
Lingācāra, 179
Liṅkotpavar, 22
Lokāyata, 195

M

Mahat, 185
Maheśvara sthala, 152, 183
Maheswary. M. Arulchelvam 1
Mala-paripāka 7, 55, 101, 101
Mala, 26, 58, 66
Mamakāra, 188
Maṇavācakam Kaṭantār, 42
Maṇavāḷa Māmuṇikaḷ, 209
Māṇikkavācakar, 6, 14, 38, 93, 105, 251
Maṇimēkalai, 118, 194, 196
Mantra-upadeśa, 158
Maraiñāṇa Campantar, 84, 85
Maṟam, 97
Marapiyal, 222
Māyā, 3, 4, 6, 12, 22, 24, 27, 36, 58, 63, 64, 66, 68, 69, 72, 75, 185
Meikaṇṭa cāttiram, 41, 42, 49, 51, 53
Mīmāmsa, 131, 195
Mōkṣa, 33, 263
Mukti, 2, 65
Mūlādhāra, 105,
Mūlamantra, 174, 203
Mūlaviṇai, 55
Mumukṣu, 170, 172
Murukavel. Athi. 41
Mutanilai, 221
Muttappaṇ. P, 307
Muttiniccayam, F.N. 37, 38

N

Nacciṇārkiṇiyar, 247
Naimittikam, 107
NA MA ŚI VA YA, 60
Ñāṇam, 5, 10, 11, 31, 114
Ñāṇāmṛtam 63, 64, 75
Ñāṇaniṭṭai uṭaiyōr, 35
Nāstika, 193, 194, 195, 198
Nātamuṇikaḷ, 210
Ñātiru, 11
Navapadārtha, 259
Nāyaka-nāyakibhāva, 162
Neñcuviṭutūtu, 13, 79
Neṭuṅkaḷineṭil, 187
Nididhyā sana, 254
Nīlakēci, 118, 279
Nirghaṇṭa, 195
Nirguṇa, 17, 18, 187
Nirvāṇa dīkṣā, 75, 113
Niṣkala sakala, 21
Niyama, 202
Niyāyika, 198
Nyāya, 194, 195, 196, 197, 200

O

Omnipresent, 110
Oṉṟu, 122

P

Pācam, 16, 102, 110
Pacava Purāṇa Catakam, 186
Pacu, 16, 41, 45, 49, 51, 61, 110
Pacuñāṉam, 6, 7
Pacu-pati, 17
Pal-puruṣa, 122
Pañcākṣara, 158, 159, 160, 178
Pañcākṣara mantra, 41, 33
Pañcarātra, 133, 134
Pañcīkaraṇa, 223
Paramasivam, K. 141
Paramporuḷ, 82, 83
Parāpara, 21
Paripāṭal, 117, 118, 123, 125, 131, 132, 137, 138, 139, 205
Pariśeṣa, 198
Pāśa, 28, 63, 65, 82, 161
Pasu, 42, 43, 63, 82, 161, 185,
Patamuttis, 5
Pati, 16, 17, 19, 28, 63, 82, 110, 161
Paṭimai, 143
Paṭṭiṉattār, 248
Pēriṉpam, 248
Perumal, A.N. 269
Piracāta akaval, 204
Piraḻayākalar, 58
Pirāratta kaṉmam, 3, 9
Pōṟṟippahṟoṭai, 13, 53, 59, 79, 88
Prakriti, 5, 18, 127, 185, 208, 212
Pramāṇa, 197
Pramāta, 197
Prameya, 197
Pramiti, 197
Prāṇa, 8
Prāṇalingi, 182
Prāṇāyāma, 202
Prāraptam, 98
Prasāda, 182
Prasādi, 182
Pratijnā, 197
Pravritti, 3
Puṇṇiyam, 97
Puruṣa, 5, 127, 185, 207 212
Puruṣārtha, 167, 173
Pūrva Mīmāmsa, 194, 195
Rahasya-Traya, 173

R

Rajas, 17, 169, 212
Ramakrishna, 227, 236, 237, 240, 243
Rāmānuja, 31, 207, 210
Rāmānuja, 31, 207, 210
Ranganathan, R. 227
Rudra, 17, 18, 21
Rudrākṣi, 181
Rūpa, 21
Rūpārūpa, 21
Rupi, 20

S

Sadāśiva, 185
Sadaśivam, M. 177
Sādhana, 30, 201
Sadyojāda, 22
Sadyojyoti, 34
Saguṇa Brahman, 17, 18
Saha mārga, 157
Saiva Siddhāntā, 1, 4, 8, 18, 75, 98, 136, 195
Śakala, 21, 28, 65, 82
Śakti, 21, 23, 24, 28, 169, 269
Śaktinipāta, 101, 254
Sālokya, 31, 38
Samaya dīkṣā, 253
Sāmīpya, 31, 38
Sāmkhya 120, 121, 195, 200, 211, 214
Śaṅkara, 31, 35, 207, 208, 268
Sarīra-Sarīri bhāva, 171
Sārupa mukti, 114
Sārupya, 31, 38
Sat, 1, 28, 30, 99
Sat-asat, 52, 99
Sat cit, 37

Sat Kārya, 169
Satkāryavāda, 4, 201, 221
Satputra mārga, 156
Ṣaṭsthala, 182, 189
Sattva, 17, 169, 212
Sāyujyam, 38
Siddhānta Aṣṭakam, 79
Singaravelan, C. 151
Singaravelu, C. N. 91
Sivabhoga, 28, 30, 88
Śivācāra, 179
Śiva darśana, 30, 162
Śivāgamās, 31, 32, 38, 107
Śivam, 20, 21
Sivānubhāva, 184
Śivaprakāsa Swami, 199
Śiva yoga, 30, 88, 162
Soul, 48, 101, 108
Śrāvaka, 142
Subbu Reddiar, N. 167
Subramaniyan, K. 211
Svabhāva, 198
Svarūpa, 20, 21, 137

T

Tācamārkkam, 5
Tamas, 17, 18, 169, 212
Tanhā, 1
Tanmātras, 185
Tapas, 143, 202
Tarkka, 197, 198, 208
Tatpuruṣa, 22, 137
Tattva, 167
Tattuvappirakācar, 198
Tattuvarūpa, 30, 162
Tāyumāṇavar, 6, 31, 109
Thirugnanasambandham, 27
Three Jnāṇās, 161
Tirumañcana, 112
Tirumantiram, 41, 105, 174, 203
Tirumūlar, 38,
Tirumurukārṟuppaṭai, 133, 142
Tiruñāṇa campantar, 84, 86, 93, 98
Tirunāvukkaracar, 93, 94
Tirunūṟṟantāti, 257
Tiruvācakam, 93
Tiruvaruṭpayaṇ, 2, 13, 52,79,88
Toṇṭu, 124
Tri-guṇas, 18
Tiriyam, 8

U

Umāpati Civācāriyār, 13, 36, 52, 75, 79, 81, 88, 198
Uṇmai, 82, 84, 198
Uttara Mimāmsa, 194, 196, 206
Uyarntōṇ, 147

V

Vācaspati miśra, 200
Vākai, 217
Vaiśeṣika, 193, 194, 195, 196, 200, 201
Vaiṣnavism, 167
Vākīca Muṇivar, 64, 65, 68, 75
Vāmana, 135, 170
Vaṭakalai, 175
Vātsyāyana, 197
Vatulāgama, 37
Vedānta, 8
Vetam, 84, 119
Vibhava, 134, 135, 170, 171
Vibhūti, 181, 201
Vidyā, 185
Vijñāna, 8
Viṇai, 58, 59, 62
Viñāṇakalar, 58
Vīraśaivism, 177, 184, 199
Vīrya, 169, 170
Viṣeṭa, 113
Viśiṣtādvaitam, 16, 167
Viśvarūpa, 19
Vītu, 2, 11
Vijayalakshmy, R. 277
Vyāpi, 2
Vyūha, 134, 170

Y

Yoga, 5, 6, 31, 113, 129,157,201, 249, 251

தமிழ்

அகங்காரம், 48
அருணைவடிவேல் முதலியார் சி. 283, 231
அருவுரு, 21
ஆன்மா, 46, 47
இருவினையொப்பு, 55
உடனாதல், 97
உலகாயதம், 233
உறக்க நிலை, 55
ஐந்தவத்தை, 55
சாமீபம், 56
சாரூபம், 56
தரிசனங்கள், 283
திருமூலர், 320, 221, 322, 323
தூலமாயை 18
நனவுநிலை, 55
நியாயம், 284
பஞ்சகிருத்தியம், 284
பஞ்சேந்திரியம், 325
பதமுத்திகள், 56
பாசம், 321
பரமுத்தி, 56
புத்தி, 48
பேரூறக்கநிலை, 55
மலபரிபாகம், 55
மானம், 48
மாயை, 283
மீமாஞ்சை, 284
முத்தப்பன். பழ, 307
மெய்கண்டார் 16
வரதராசன். ப.
வீராசாமி, தா. வே.

நிறுவன வெளியீடுகள்

1.	எண்பதில் தமிழ்	45	00
2.	பாரதியார் வாழ்க்கைக் கொள்கைகள்	8	00
3.	தமிழர் ஆடைகள்	16	00
4.	தமிழர் கண்ட மனம்	9	00
5.	தமிழர் நாட்டுப்புறக் கலைகள்	10	00
6.	தமிழர் நாட்டு விளையாட்டுகள்	14	00
7.	தமிழர் உணவு	12	00
8.	தமிழர் தோற்கருவிகள்	10	00
9.	தமிழும் தமிழரும்	5	00
10.	Language & Grammar (Heritage of the Tamils)	22	00
11.	Cultural Heritage of the Tamils	20	00
12.	Literary Heritage of the Tamils	50	00
13.	தொல்காப்பியம்—சிறப்புப்பாயிரம்	10	00
14.	தொல்காப்பியம்-உரைவளம்-நூன்மரபு	9	00
15.	தொல்காப்பியம்-உரைவளம்-மொழிமரபு	9	00
16.	தொல்காப்பியம்-உரைவளம்-பிறப்பியல்	8	00
17.	தொல்காப்பியம்-உரைவளம்-புணரியல்	10	00
18.	தொல்காப்பியம்-உரைவளம்-மரபியல்	10	00
19.	தொல்காப்பியம்-உரைவளம்-தொகைமரபு	8	00
20.	தொல்காப்பியம்-உரைவளம்-கிளவியாக்கம்	20	00
21.	தொல்காப்பியம்-உரைவளம்-உருபியல்	8	00
22.	தமிழ் இலக்கியக் கொள்கை-தொகுதி-3	8	00
23.	தமிழ் இலக்கியக் கொள்கை-தொகுதி-5	12	00
24.	தமிழ் இலக்கியக் கொள்கை-தொகுதி-6	10	00
25.	தமிழ் இலக்கியக் கொள்கை-தொகுதி-7	15	00
26.	கூவநூல்	7	00
27.	மனைநூல்	15	00
28.	பிரபந்தத்திரட்டு	10	00
29.	தத்துவனப்புராணம்	15	00
30.	திருக்குருகூர் திருவேங்கடநாதன் பிள்ளைத்தமிழ்	7	50
31.	சின்ன மகிபன் குளுவ நாடகம்	5	00
32.	பணவிடுதூது	6	00
33.	கருவூரார் பலதிரட்டு	12	00
34.	சுவடியியல் பயிற்சி-கையேடு	6	00
35.	கும்மிப் பாடல்கள்	16	00
36.	பிரபந்த தீபிகை	12	00
37.	கண் மருத்துவம்	50	00
38.	தமிழில் வடுகதைகள்	12	00
39.	அடியார்க்கு நல்லார் உரைத்திறன்	12	00
40.	உலகத்தமிழ் எழுத்தாளர் யார்? எவர்?	6	00
41.	The Tamil Writers Directory	10	00
42.	Tamil Research through Journals	7	00
43.	Dr. MU. VA.	0	00
44.	Dissertations on Tamilology	10	00
45.	Tirumurugan	5	00
46.	Epigraphical Evidence for Tamil Studies	10	00
47.	A Study of Perunkatai	12	00
48.	Tamil Drama	20	00
49.	Papers on Tamil Studies	15	00

இயக்குநர், உலகத்தமிழாராய்ச்சி நிறுவனம்
டி.டி.டி.ஐ. தரமணி, சென்னை—600 113.

Wrapper Printed at PONMANI ART PRINTERS, MADRAS-5.